65e ANNEE (7e SÉRIE) N° 23 9 JUIN 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

Abbé R. DESVOYES
Secrétaire

NOTES D'HISTOIRE DES RELIGIONS
sur quelques travaux récents

V. VEZZANI, Professeur à l'Université de Turin. — **Le mysticisme dans le monde.** — In-8 de 419 p., 1.350 fr. Coll. « La Bibliothèque scientifique ». Traduction de Jean Gouillard. — Paris, Payot, 1955.

Quand on a lu les 419 pages de cet important travail, et qu'on a fermé le livre, il semble que le crâne doit éclater, tellement il est chargé, surcompressé, de noms, de faits et d'idées. On se demande comment faire un tel compte rendu et disposer son article. Et puis après une nuit les choses se classent, s'arrangent et l'on entrevoit la possibilité de renseigner clairement les lecteurs de l'*Ami*.

Mais tout d'abord qu'est-ce que c'est que le Mysticisme ? Laissons de côté des définitions comme celle de Salomon Reinach. Il prétend que « le mysticisme, c'est-à-dire la prétention de communiquer avec Dieu, est une illusion chronique du cœur humain ». Bergson a répondu que certains sont totalement fermés à l'expérience religieuse et mystique, incapables d'en rien éprouver, mais qu'on rencontre également des gens pour lesquels la musique n'est qu'un bruit. Il y a un mysticisme philosophique, et ce problème a été étudié par Maurice Blondel [1], il y a même un mysticisme littéraire et artistique où l'homme, dépassant l'exercice commun de la raison, semble atteindre une vue supérieure où s'achèvent dans une perfection sereine les formes ébauchées de notre vie personnelle.

Mais enfin, quand on parle de mysticisme, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Au sens propre et précis du mot, le mysticisme, et plus encore la mystique, se rapportent à l'un des aspects essentiels et fondamentaux de la vie religieuse ; il est caractérisé justement par ce type particulier d'expérience qui s'appelle l'expérience mystique. Le savant auteur dans ce chapitre sur le mysticisme chrétien, a beaucoup consulté le R. P. Garrigou-Lagrange, et bien qu'il nous assure qu'il n'est pas un théologien, son travail se présente sur ce point avec des bases sérieuses et solides capables de satisfaire un lecteur à juste titre difficile.

Après nous avoir donné nombre de définitions émanant d'auteurs et de mystiques catholiques, depuis Denis l'Aréopagite, jusqu'à Ribet et le P. Poulain, M. Vezzani s'arrête à ces conclusions :

1° La mystique est une connaissance de Dieu obtenue par le moyen d'une union spirituelle intuitive, qui surpasse l'intelligence, en ce sens qu'elle se manifeste dans un état contemplatif où cessent les opérations discursives ordinaires de l'intelligence (Denys, Cardinal Bona, Saint Albert le Grand).

2° La mystique est une science ou une sagesse expérimentale (Gerson, Scaramelli, Ribet) non certes au sens critique moderne, mais dans la mesure où elle se fonde sur une forme particulière et concrète d'une expérience intérieure, l'expérience mystique.

3° L'amour de Dieu est une condition essentielle pour atteindre l'union avec lui (Saint Bonaventure, Gerson, Saint Jean de la Croix, etc.), et l'expérience mystique s'identifie pratiquement avec la consommation de l'amour suprême.

4° On s'accorde sans exception à reconnaître que l'expérience mystique renferme un aspect cognitif de Dieu, accompagné du reste invariablement d'un aspect affectif et émotionnel. On affirme de même le total abandon de l'âme à Dieu (Denys, Scaramelli, etc.).

5° L'acte spirituel essentiel de la mystique nous est décrit comme un acte d'union de l'âme avec Dieu. Cette union s'opère dans une suprême expérience, à la fois immanente et transcendante. Elle conduit à une connaissance mystérieuse du divin, qui, tout en surpassant les formes ordinaires de la raison, non seulement n'est pas en contradiction avec la raison, mais au contraire, l'éclaire davantage.

6° On s'accorde enfin sur la réalité des phénomènes physiques, actes surnaturels ou miracles qui accompagnent la vie mystique et qui doivent être distingués soigneusement des contrefaçons diaboliques et des dégénérescences.

Ajoutons enfin avec le P. Poulain et cette remarque nous semble d'une importance capitale, c'est que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à nous donner même faiblement, même un instant, ces états surnaturels. Dès lors il convient de conclure que le mysticisme implique une expérience supra-intellectuelle qui mène à une union intime et directe de l'esprit humain avec le principe immanent et transcendant de l'Etre. De plus, un processus intérieur de transformation vitale s'accompagne de croyances, d'aspirations spirituelles et de dispositions affectives qui conduit à réaliser pratiquement l'union complète et personnelle avec le divin.

Sans conclure avec Bergson que la mystique catholique se place au sommet des rencontres avec Dieu, notre auteur juge avec l'Eglise « qu'à leurs

[1] *Le Problème de la mystique*, Paris, Bloud et Gay (« Cahiers de la Nouvelle Journée », n° 3), 1925.

fruits on reconnaît l'arbre » : « L'authentique certitude qui accompagne les expériences les plus élevées et les plus saines, est appuyée par leurs regroupements avec les lois de la vie ordinaire, et surtout par l'afflux puissant et tout nouveau de forces, de connaissance, de droiture, de charité, de courage, de confiance, de joie qui les accompagne et subsiste longtemps après leur disparition... » Il suffira de penser à saint Paul, saint Augustin, saint François d'Assise, saint Ignace de Loyola, sainte Thérèse, etc., pour reconnaître dans leurs œuvres la preuve d'une intime communication avec la vie qui est la lumière des hommes et d'un pouvoir saisissant de manifestation de cette même vie. Les mystiques ne sont-ils pas d'ailleurs envoyés vers nous pour porter témoignage à la Réalité divine ?

Mais une question se pose. Qu'en est-il du mysticisme dans les autres religions ?

Au chapitre II, M. Vezzani étudie le mysticisme occidental des peuples non-civilisés. Il reprend d'ailleurs cette question au ch. III avec le paragraphe sur le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase [2]. La croyance en un Dieu souverain, créateur et maître de tout, qui se retrouve chez les peuples primitifs, accompagnée de certaines « techniques archaïques de l'extase », et compte tenu de la personnalité religieuse d'inspirés ou prophètes, pourrait peut-être permettre de croire à l'authenticité d'un certain mysticisme religieux, avec d'ailleurs telles ou telles réserves qui peuvent et qui doivent s'imposer.

Lorsqu'il s'agit au contraire des polythéismes anciens, égyptien, gréco-romain, hellénistique, qu'il soit question de la gnose ou du néo-platonisme, les documents allégués n'imposent pas cette conclusion. Sans doute il nous est impossible de pénétrer dans le secret des âmes, mais tout ce qui nous apparaît peut se résumer en quelques mots : en certaines individualités plus religieuses, d'une ascèse très dépouillée apparaît un effort vigoureux vers le divin, mais la preuve n'existe nulle part de ce mysticisme qui aboutit à l'union transformante en Dieu [3]. En particulier le mysticisme néoplatonicien, indien, etc., aboutit ou peut aboutir à une « extase » par éloignement des images, il ne saisit pas Dieu. Il est œuvre humaine, mais non divine et surnaturelle.

Le savant auteur n'a qu'à peine abordé la mystique de l'Ancien Testament. Les Psaumes, la littérature prophétique fournissaient cependant une riche matière qu'il eût été bon d'exploiter. Quant à la mystique juive post-biblique, elle est étouffée par le rabbinisme, les spéculations de la Kabbale, ou les exagérations du Hassidisme. Ibn Paqûda lui-même, dans son *Introduction aux devoirs des cœurs*, parle d'ascèse, et son traité est remarquable, mais non pas de mysticisme.

L'étude du Soufisme arabe pose une question du plus haut intérêt. Ces mystiques musulmans ont-ils atteint les sommets de l'amour divin ? On sait comment nombre d'entre eux ont pratiqué une piété du meilleur aloi, tandis que d'autres ont sombré dans les exagérations d'un faux orgueil. Un doute existe pour Halladj, le martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad en 922. Mais précisément M. Massignon [4] se demande si la foi d'Halladj en la divinité du Christ ne le place pas en un cas très spécial que les théologiens se devraient d'étudier de très près.

Nous avons déjà parlé dans l'*Ami* du 20 avril 1955, p. 284 ss. du Yoga et de sa mystique. Sans nier qu'il y ait là une recherche de l'Absolu, rien ne nous autorise de conclure à un mysticisme authentique. Il existe une ascèse indienne qui a des côtés communs avec l'ascèse chrétienne. Il nous semble impossible d'aller plus loin. C'est d'ailleurs ce que reconnaît le philosophe A. Pastore (*Scritti di varia filosofia*, Milano, p. 363) quand il dit du mysticisme : « ou bien il conserve un caractère spécifiquement religieux et il achemine à l'union vers le divin ; ou bien il perd son caractère religieux et se résout dans la pure aspiration au transcendant ». Dans ce dernier cas, nous aurions un mysticisme naturel qui n'est ni religieux, ni même théiste, mais peut-on appeler cela du mysticisme, et à quoi aboutit-il ? A une connaissance intuitive qui dépasserait la science (Plotin, Ennéades, VI, 9, 4). Par ailleurs cette réduction de la fonction mystique à une fonction scientifique, au sens strict, ne constitue-t-elle pas une chose vaine, une illusion qui ne mène à rien ! Combien plus fécond au contraire l'exemple de saint Thomas d'Aquin à la fois philosophe, théologien et mystique. Son usage parfait de la raison, sa science philosophique et théologique n'ont pas exclu en lui le don infus d'une sagesse supérieure qui découle de sa connaturalité avec les choses divines. Il a possédé à un degré éminent les deux sagesses et l'élévation de la seconde l'empêchait tellement de se complaire dans la première, qu'à la fin de sa vie, lorsqu'il ne pouvait plus dicter, il demeurait en contemplation, tout perdu en Dieu. Qui oserait dire d'ailleurs que son intuition mystique, son union avec Dieu n'ont pas, en certains cas, donné le coup de pouce à son intelligence pour lui permettre de pénétrer plus profondément dans les secrets de la sagesse divine ?

Un philosophe italien, Martinetti, a développé un exemple de mystique areligieuse dans son essai (*Il sistema Samkhya*, Turin, 1907, p. 110 ss.). Ainsi philosophie et mysticisme ne s'excluraient donc pas, mais comme le dit Vezzani, ce ne serait plus que « l'immanence dans l'esprit de la transcendance ». Pour s'intégrer dans une harmonie supérieure, nous donner un mysticisme complet, intégral, parfait, il faut un mysticisme à base religieuse et dont l'aboutissement, si Dieu le veut, et si les dispositions du sujet s'y prêtent, ne peut être que l'union intime à Dieu.

Ainsi le mysticisme a sa place dans la vie de l'esprit, il arrive à pousser l'intelligence hors d'elle-même, il peut stimuler le réveil de l'intuition et rendre l'homme plus complet, mais on ne saurait

[2] Ce paragraphe est emprunté en grande partie à l'ouvrage fondamental de Mircea Eliade, *Le Chamanisme*. Paris, Payot, 1951.

[3] L'auteur ne semble pas avoir connaissance de l'ouvrage du P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol. Paris, Gabalda, 1944-1954.

[4] L. Massignon, *Al. Halladj, martyr mystique de l'Islam*. 2 vol. Paris, 1922. M. Vezzani ne cite pas et ne semble pas connaître cet ouvrage indispensable pour l'étude du Soufisme musulman. Je signale que M. Massignon vient de faire paraître une seconde édition revue et considérablement augmentée de son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, Vrin, 1954.

trop le répéter, c'est dans la vie religieuse intense que la mystique enfonce le plus profondément ses racines, c'est d'elle qu'elle tire les raisons essentielles de son développement et, c'est par elle seulement qu'elle pourra se plonger dans l'océan de la béatitude divine, autrement dit, la mettre au sommet de toutes les ascensions humaines [5].

Ouvrage de valeur écrit dans un véritable esprit scientifique et profondément religieux.

* *

Henri **DE LUBAC**, S. J. — **Amida** (Aspect du Bouddhisme). — In-8 de 363 p., 960 fr. — Paris, Editions du Seuil, 1955.

Selon l'Hindouisme et le Bouddhisme le *Karman* est une théorie d'après laquelle tous les actes proprement dits, y compris les mots et les pensées, ont une force dynamique qui s'exprime dans les existences successives au cours des âges. M. Etienne Lamotte, l'un de nos indianistes les plus remarquables, disait que cette doctrine forme la clé de voûte de l'édifice bouddhique et Sakyamouni, le Bouddha, « l'éveilleur ou l'éveillé », se vantait, se glorifiait, de n'être qu' « un montreur de chemin »: il avait révélé la voie du Karman.

Parmi les Bodhisattwa, c'est-à-dire parmi les êtres qui sont sur le chemin de l'Illumination, qui cherchent à atteindre non seulement le *Nirvana* pour lui-même, mais qui s'efforcent de devenir un Bouddha, un éveilleur, et d'être ainsi les intermédiaires par lesquels des individus innombrables seront sauvés de la succession des vies de douleur, se trouve Amitabha, que l'usage occidental appelle simplement Amida.

Parmi ces cinq « vainqueurs » qui à l'heure actuelle hypostasient en quelque sorte cinq attitudes, fonctions et attributs du seul Bouddha, Amida se présente en quelque sorte comme un dieu de la lumière et un Seigneur de Vie.

Il aurait été, d'après la légende, un moine bouddhiste qui aurait refusé de devenir un Bouddha, jusqu'à ce qu'il lui soit permis de transmettre aux autres hommes une partie des trésors de mérites qu'il s'était acquis pendant sa vie. Pour ses fidèles il est donc essentiellement le doux, le très compatissant ; à ce titre, il est le fondateur en Extrême-Orient d'une forme de Bouddhisme qui se rattache plus particulièrement à lui.

Selon ses sectateurs, il gouverne l'Occident, le « Pays heureux ». Là où se couche le soleil, là où l'astre du jour emporte avec lui les âmes des mourants. Ceux qui dix fois de suite penseront à ce Ciel, le verront à leur mort, et dans ce Paradis jouiront de tous les plaisirs jusqu'au moment où ils seront appelés à entrer dans le Nirvana. La douleur et la mort ne pénètrent pas en cette terre heureuse. Le mal en est banni. Tous y jouissent d'une richesse abondante. C'est le lieu de la communauté parfaite, le règne du calme et de la pensée sereine.

A ces esquisses bouddhiques d'une sagesse aimable et parfois un peu terre à terre, se mêlent quelques traits plus lourds, un certain aspect de kermesse. Nous sommes là assez loin de ces cieux et de cette terre que le chrétien attend suivant la promesse du Seigneur, « cieux et terre où la justice habitera » (II Petr., III, 12).

Cette doctrine de l'Amidisme s'est répandue en Chine et surtout au Japon où existent deux sectes florissantes, la *Secte de la Terre Pure* et la *Vraie secte de la Terre Pure*. Elles y exercent une influence bienfaisante.

Avec une érudition qui fera toujours l'admiration des vrais savants, le R. P. de Lubac a écrit l'histoire de l'Amidisme, son extension en Extrême-Orient, les persécutions qu'il a subies, les influences possibles qui se seraient exercées sur lui de l'extérieur, sa rencontre avec les anciens missionnaires. Il rend un hommage mérité à la piété touchante d'un certain nombre d'Amidistes et à leur vie sérieusement morale. Il rappelle cette Lumière vers laquelle beaucoup d'entre eux tendent sérieusement.

Aeterna cœli gloria
beata spes mortalium.

Il convient cependant de souligner que, pour de nombreux Amidistes, ce Paradis, cette Lumière ne sont pas ceux du Dieu personnel du Christianisme. Notre auteur souligne pourtant avec justesse : « Jamais, dans un être concret, la vie spirituelle n'est simplement hétérogène à l'idée de la divinité. »

Il est une question qui pourrait se poser. En fait, ce Nirvana, vers lequel notre Amida, si totalement compatissant, prétend conduire ses fidèles, est-il le néant ou ne serait-il pas plutôt Dieu ? De bons esprits ont adopté cette dernière solution et il n'est pas prouvé qu'ils aient tort. Le paradis d'Amida n'est pas encore la délivrance parfaite, mais ce serait peut-être l'occasion de rappeler le mot de Bossuet dans son sermon *sur l'ambition*, 4e dimanche de Carême : « O Eternité, tu n'es qu'en Dieu ; mais plutôt, ô Eternité, tu es Dieu même ! »

Livre touffu, admirablement informé, tout rempli de surnaturel, mais qui restera parfois difficile à comprendre pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec le langage de l'Orient bouddhique. Espérons

[5] Dans un numéro précédent de l'*Ami* (1953, p. 461-64) j'avais parlé assez durement de René Guénon et mis en doute la réalité d'initiations qui permettraient d'arriver à l'union consciente avec la Divinité. Voici ce qu'écrit M. Vezzani à ce sujet (p. 405, n° 2) : « Certains préconisent une voie initiatique, une voie de la réalisation de la perfection humaine et de l'union avec le divin qui assure être en rapport étroit avec les traditions ésotériques les plus profondes des peuples civilisés. On nous dit qu'elle n'est ni une philosophie, ni une religion au sens strict, bien qu'elle alimente et ait alimenté à travers les siècles la formation des grands systèmes philosophiques, la naissance et le développement des nombreuses religions... Cette voie paraît aujourd'hui peu accessible aux hommes, au point de faire douter de son existence, bien qu'il en subsiste des traces et des symboles dans des institutions plus ou moins dégénérées ; on ne nous dit pas où se trouvent les maîtres et les guides. Celui qui se la donne pour but unique de sa vie et la recherche de bonne foi doit présenter les qualifications qui réduisent les aspirants à une élite extrêmement limitée. Quant aux adeptes qui en assurent la continuité, tous les mouvements hermétiques, ésotériques, occultes, théosophiques, anthroposophiques, etc., en parlent ou en ont parlé, mais on en sait presque rien de certain, si même l'on en sait quelque chose. Pour se faire une idée de cette voie on pourra lire R. Guénon : *Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1946 et, pour le monde indien, Paramhansa, Yogananda : *Autobiographie d'un Yogi*, Paris, 1949. »
Nous ne sommes donc pas seuls à émettre des doutes sur l'existence d'une véritable initiation, susceptible de prendre la place du Christianisme, et de conduire à une religion supérieure et au divin.

que dans une prochaine édition un lexique détaillé donnera l'explication des termes les plus difficiles et notons avec l'auteur que cette bonté d'Amida est loin, très loin de la rédemption du Christ.

* *

A. ANWANDER, Professeur Honoraire à l'Université de Munich. — **Les Religions de l'humanité.** Traduit d'après la 2e Ed. par Pierre Jundt. — In-8 de 432 p. Bibliothèque Historique. — Paris, Payot, 1953.

Si je n'écoutais que le désir que j'ai de faire plaisir à un collègue, je dirais que ce manuel est un chef-d'œuvre. Il est incontestablement un exposé très clair des religions mondiales ; les principes, les bases des différentes religions sont étudiés brièvement et avec une objectivité louable et l'éminent auteur a raison de présenter les manifestations si diverses de l'esprit religieux comme une convergence vers la plénitude chrétienne du Christ. La vérité m'oblige à dire que nous avons mieux en France. Sans compter *Christus* qui, malgré tout, n'a pas tellement vieilli, et *l'Histoire des Religions* qui paraît actuellement chez Bloud et Gay, nous avons la monumentale *Histoire Générale des Religions* publiée par Quillet ; malgré ses défauts, elle présente un bel effort d'objectivité. Dans l'ensemble des ouvrages publiés à l'étranger, nous avons également mieux. Donc ouvrage de bonne vulgarisation, et qui rendra des services à ceux qui ne sont pas des spécialistes en Histoire des Religions.

L'auteur a bien raison de définir ainsi la religion : « Procédant d'une crainte sacrée et d'un profond respect envers un Souverain et un Maître Suprême, elle se courbe soumise sous la conduite mystérieuse de la sagesse et aboutit à l'abandon sans réserve de l'homme tout entier à cet Etre sublime qu'elle reconnaît simultanément comme le Père de Bonté... Les prémisses de la religion sont par conséquent, d'une part, un Dieu vivant, personne spirituelle absolument parfaite, d'autre part, des personnes spirituelles qui, en soi imparfaites, possèdent la nostalgie et l'intelligence de ce qui leur manque ; enfin une voie sur laquelle des êtres spirituels peuvent entrer en relation, une possibilité de connaître et d'aimer Dieu. La tâche la plus haute de la religion est une union avec Dieu par ressemblance avec lui, et c'est pourquoi on devient semblable à Dieu par l'action morale. En échange, il est lui-même notre très grande récompense. »

Voilà qui est parfaitement dit. Seulement on ne comprendra plus comment l'éminent auteur peut parler de religions *naturelles* et appeler de ce nom la religion des peuples demeurés à un stade attardé du développement culturel. Il n'y a pas de religion naturelle. Les ethnographes admettent de plus en plus à l'aube de l'humanité la croyance en un Dieu Suprême ; il y a eu une perception du sacré, du divin, qui s'impose et on ne saurait admettre que Dieu n'ait pas parlé d'une façon ou d'une autre à ses créatures. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que, dans ces religions que l'auteur appelle naturelles, s'est produite une dégénérescence avec des déviations ; mais dans toute religion, quelle qu'elle soit, il y a dépendance à l'égard d'un maître et reconnaissance de cette dépendance, sinon il n'y a pas de religion. L'adoration d'une prétendue force de la nature n'est le plus souvent que l'adoration du principe qui anime cette force et se manifeste par elle. C'est pourquoi, à la question posée p. 13 ss., de savoir s'il existe des peuples sans religion, je ne vois pas que l'on puisse répondre par l'affirmative. Darwin l'avait soutenu pour les Fuégiens. Gusinde et Koppers ont montré qu'il n'en était rien.

La seconde partie de l'ouvrage étudie les religions dites civilisées de l'Amérique, Incas ou Pérou et Mexique. La religion des Mayas est presque passée sous silence et la chose est regrettable, car la religion mexicaine dépend en grande partie de celle des Mayas. Viennent ensuite la Chine, le Japon, la Perse et la réforme de Zoroastre, l'Islam. Les renseignements sur les Sumériens, leur rôle dans la religion Proche-Orient et le développement de la civilisation sont insuffisants. Il eût été bon de parler du monothéisme en Egypte et, quoi qu'en pense l'auteur (p. 183), la foi égyptienne connaît des frontières entre Dieu, l'homme et la nature.

M. Anwander n'étudie pour ainsi dire le Judaïsme qu'à partir du tournant de l'ère chrétienne. On le regrettera, car le monothéisme d'Abraham, l'épuration progressive de la religion d'Israël, le retour de la captivité, ont joué dans l'établissement des religions plus spécifiquement surnaturelles et qui dépendent d'une révélation historique un rôle de toute première importance. Le paragraphe sur Jésus-Christ, une page seulement, est absolument insuffisant. Il est impossible en lisant ces chapitres de se faire une idée juste du Christianisme.

Donc, en conclusion, bonne vulgarisation, avec du flou, de l'imprécis, des insuffisances et de multiples petites erreurs de détail. L'ouvrage rendra des services en résumant les religions les moins connues et en donnant une bonne initiation générale.

* *

J. G. D. CLARK, Maître de Conférences à l'Université de Cambridge. — **L'Europe préhistorique. Les fondements de son économie.** — In-8 de 491 p. 8 pl. 183 fig. 2.200 fr. (Bibliothèque scientifique. Traduction de J. Gouillard). — Paris, Payot, 1955.

La question que traite M. Clark est d'importance. Il s'agit de savoir par quels moyens l'homme primitif, en concurrence et aux prises avec un climat dur, une nature envahissante, des animaux féroces, s'est maintenu sur le sol de l'Europe et ce, depuis la dernière glaciation. Comment a-t-il franchi le stade de la sauvagerie pour accéder à un régime de vie paysanne qui le conduira lentement à la vie urbaine.

L'auteur a pris comme point de départ la dernière glaciation, celle de Würm au Paléolithique Supérieur. C'était évidemment son droit, mais à cette époque du Pleistocène, 20 ou 25.000 ans av. J.-C., l'homme n'est déjà plus un primitif. Il a derrière lui de longs siècles et son industrie bénéficie des découvertes faites par les hommes de l'âge du bois et de l'âge du silex. Il eût été important d'en dire un mot pour montrer comment l'homme de la période néolithique n'a fait qu'utiliser, en les perfectionnant, les conquêtes de l'esprit humain dues à ses devanciers. Je signale à ce propos l'ou-

vrage très complet du R. P. Bergougnioux et de l'abbé Glory, *Les Premiers Hommes. Précis d'Anthropologie Préhistorique* (4e Edition entièrement revue. Paris, Didier, 1954). Travail remarquable, complet et qui suit toute cette évolution.

M. Clark étudie successivement la chasse et la pêche, l'agriculture et l'élevage, la technologie, le commerce, les voyages et les transports. Le savant auteur s'appuie surtout sur les découvertes qui ont été faites dans les contrées du Nord de l'Europe, mais il y aurait eu aussi beaucoup à dire sur le Néolithique en France et en Espagne. Il eût été également nécessaire de ne pas se contenter d'étudier la civilisation purement matérielle, mais d'esquisser en même temps, au moins d'une façon large, l'évolution intellectuelle et spirituelle de cette époque de transition. Elle nous est connue par de nombreux documents et dernièrement encore les tourbières du Danemark nous ont fourni des cas extrêmement curieux de sacrifices humains, où, semble-t-il, la victime était consentante et volontaire.

* *

V. GORDON CHILDE, Professeur à l'Université de Londres. — **L'Orient préhistorique.** Nouvelle Edition. — In-8 de 126 p., 111 figures, 64 photographies, 2 cartes, 1.200 fr. (Bibliothèque historique. Trad. par André Greien). — Paris, Payot, 1955.

M. le professeur Clark avait essayé de nous montrer le passage du paléolithique au néolithique. M. Gordon Childe nous décrit la période qui, de la préhistoire, nous conduira à l'histoire proprement dite.

Quinze ans se sont écoulés depuis la publication de la première édition. Une série de découvertes révolutionnaires en Egypte, en Mésopotamie, en Perse et aux Indes, ont élargi d'une façon considérable l'horizon de l'historien. Dès le IVe millénaire, la vie urbaine s'organise dans le Proche-Orient et les populations font preuve d'un sens artistique indéniable. Mais les résultats de ces découvertes faites sur des points parfois très éloignés les uns des autres avaient besoin d'être coordonnés. C'est là précisément le travail auquel le professeur Childe s'est appliqué avec un sens averti des idées générales.

C'est en Sumer que la révolution urbaine se serait achevée, durant la période qu'on appelle d'Uruk, vers 4000 av. J.-C., mais l'histoire proprement dite pourrait cependant remonter jusque vers 5000 av. notre ère. Les civilisations égyptienne, susienne et indienne sont évidemment plus récentes. Elles dépendent sur certains points, de la civilisation sumérienne, mais elles n'en sont pas cependant de simples reproductions. Elles ont leur développement particulier et leur originalité propre. On peut concevoir par exemple que les scribes égyptiens aient appris des Sumériens le procédé qui consiste à investir des pictogrammes de valeurs phonétiques, mais les signes de l'écriture diffèrent trop pour avoir une origine commune. De même la constitution des états est trop différente dans chacune des régions du Proche-Orient pour avoir été copiée sur le voisin. La conception des rois divins d'Egypte et de Mésopotamie vient-elle spécifiquement du Golfe Persique ? Je ne le crois pas. D'autres exemples dans le monde, en Chine et en Amérique, par exemple chez les Incas et les Mexicains, semble bien indiquer que ce trait culturel souligne une évolution semblable sans cependant qu'on puisse évoquer une dépendance. Il en est de même pour les temples qui s'inspirent, dans la représentation de la demeure du dieu, de concepts qui n'ont pas entre eux de lien d'origine.

Par contre certaines inventions techniques qui ont été à la base des quatre civilisations orientales ont été certainement l'objet d'une diffusion partant d'un centre unique. C'est ainsi par exemple que la roue et le tour du potier semblent bien avoir été inventés en Sumer au temps d'Uruk, d'où ils seraient passés en Syrie-Phénicie et en Egypte. La faïence, c'est-à-dire la poterie à pâte poreuse, vernissée et émaillée, nous apparaît comme étant égyptienne ; elle date du milieu du IIIe millénaire. Les plus anciens sceaux nous viennent de Mésopotamie. Ils étaient portés en guise de pendentifs ; et facilement, parce qu'ils étaient ornés d'emblèmes divins, ils devinrent des amulettes.

Dès la seconde moitié du IVe millénaire, la métallurgie atteint dans tout le Proche-Orient un degré technique élevé. Quel est son lieu de naissance ? L'auteur ne le dit pas. Probablement de la région du Caucase et ce serait en partant de la Syrie du Nord qu'elle se serait diffusée. Il est à remarquer d'ailleurs que les premiers poignards minoens ne dérivent d'aucun type oriental connu. Au surplus, il convient de ne pas oublier que, même en ces temps éloignés, c'est l'Etat qui recherche le minerai, qui le fait travailler, qui se présente comme l'acheteur principal des produits finis et qui, par ses expéditions commerciales ou guerrières, le distribue ou le fait connaître au loin.

Le blé et les céréales sont vraisemblablement originaires de la région qui coïncide dans la Syrie du Nord avec la ligne de partage des eaux entre la Méditerranée et la mer d'Oman, mettons en gros la cassure du Jourdain. Un centre indépendant de la culture du blé a pu cependant exister dans ce couloir merveilleusement fertile qui est la vallée du Nil.

En réalité l'auteur a résumé dans ce volume les découvertes archéologiques des quinze dernières années. Il a précisé notre connaissance de ce Proche-Orient, dont nous sommes les héritiers, il nous fait passer de la Préhistoire néolithique à l'histoire proprement dite, vers 3500 avant notre ère. Ouvrage bien informé, mais où il n'eût pas été mauvais de dire un mot de l'évolution religieuse : le lecteur y aurait recueilli de précieuses leçons.

Albert VINCENT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LE LIERRE, LA COURGE OU LE RICIN ?
dans JONAS (IV, 6-11)

Q. — Comment se fait-il que, dans les Bibles latines, Jonas soit dit s'abriter sous un lierre, tandis que, dans la *Sainte Bible* de Crampon, c'est sous un ricin ?

R. — Commençons par une « construction de lieu ». Jonas sort de Ninive tout dépité, irrité contre Yahwé qui vient d'étendre le pardon aux Ninivites, les ennemis de sa patrie, et de manifester, par leur conversion, des grâces de miséricorde qu'il aurait dû, sans doute, réserver à Israël, « le peuple de Dieu ». Voilà donc, pense-t-il, l'Assyrie, dont « la malice s'est manifestée à Yahwé » (*Jon.*, I, 2) préservée de la ruine et en mesure d'opprimer la nation juive ; voilà tournée en ridicule sa retentissante prédication : « Encore quarante jours et Ninive sera détruite ! » (*Jon.*, III, 3). Bien avant cette échéance, Ninive est rentrée en grâce et Jonas n'a plus qu'à disparaître de la ville, qui tournerait en dérision sa prophétie. Et il s'en va.

Dans la banlieue orientale, il trouve quelques branchages pour s'en construire un de ces abris, familiers aux Israélites, analogue à ceux qu'ils élèvent à la fête automnale des *souccoth*, ce que la Vulgate a traduit par la Fête des Tabernacles. Il s'installe donc à l'ombre de cette cabane de feuillage « pour voir ce qui arrivera », *donec videret quid acciderit civitati* (*Jon.*, IV, 5).

C'est alors que le Seigneur-Dieu, ajoute la Vulgate, *præparavit hederam... ut esset umbra super caput ejus*, « afin de le délivrer de son mal, et Jonas en éprouva une grande joie » (*Jon.*, IV, 5-6). Joie de courte durée : « Au lever de l'aurore, le lendemain matin, un ver attaqua l'arbuste, qui se dessécha ». Survient alors un vent d'orient, accablant et brûlant, puis le soleil frappe de toute sa force sur la tête de Jonas, sans abri maintenant, et, près de défaillir, il « perd cœur », comme disait Pascal, et ne demande plus qu'à mourir. Cette dernière consolation, un peu d'ombre sur sa tête brûlante, que Dieu lui avait offerte, voici qu'il la lui retire et cet abandon apparent ne fait qu'accroître sa rancœur. « As-tu donc tant de chagrin, lui dit alors Dieu (d'après le grec ; la Vulgate porte · *Putas-ne bene irasceris tu super hedera?*), pour ce végétal desséché ? (Le grec dit *kolokynthe* et la Vulgate *hedera*). A quoi Jonas répond : « Oui, un chagrin mortel ». Vient alors de Yahwé la leçon décisive : « Eh quoi ? Te voilà abattu à cause de cet arbuste pour lequel tu n'as pas peiné et que tu n'as pas fait croître, qui, en une nuit a surgi et qui en une nuit a péri ; et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville, dans laquelle il y a plus de cent-vingt-mille humains qui ne distinguent pas encore leur droite de leur gauche, et une multitude d'animaux ! » Grandiose proclamation de l'universalité du salut ! Les païens euxaussi sont appelés !

Jusqu'ici les difficultés des textes sur lesquels porte la question posée apparaissent à peine, et pourtant elles sont assez graves pour avoir soulevé de nombreuses discussions et, bien plus, pour avoir provoqué une grave émeute qui a failli vider de ses fidèles une des églises d'Afrique au temps de saint Augustin.

C'est que les Septante avaient pris le mot hébreu *kikeion*, nom de la plante sous laquelle Jonas cherchait de l'ombre, pour celui d'une cucurbitacée dont on garnissait volontiers les tonnelles ou les cabanes légères des champs ou des vignes et l'avaient traduit par *kolokynthos*, concombre ou coloquinte. Or l'ancienne version latine en usage dans les églises d'Afrique, qu'elle soit celle d'Aquila ou l'Itala d'Augustin (*P. L.*, t. XXXIV, col. 46), avait suivi le texte des Septante et rendu *kolokynthos* par *cucurbita*, courge. S. Augustin raconte (*Epist.*, LXXI, 5 et LXXXII, 35) comment, à une lecture publique de la traduction hiéronymienne de *Jonas*, où *hedera* remplaçait *cucurbita*, cette modification du texte habituel lui valut, dans une église, un si violent tumulte, qu'il se vit obligé de maintenir l'ancienne traduction : « *coactus est, velut mendositatem corrigere volens, post magnum periculum, non remanere sine plebe* ». Ainsi donc Augustin considérait que sa vie avait été en danger et qu'il avait risqué de vider son église en prétendant corriger le contre-sens du vieux texte. Bel exemple de l'attachement de ses chrétiens aux textes liturgiques, et précieux arguments en faveur de l'influence des anciennes générations sur la conservation des textes religieux [1].

Or S. Augustin n'était qu'à demi dans le vrai, et l'hébreu *kikeion* ne signifie nullement coloquinte ou concombre. Mais a-t-il plutôt le sens de « lierre », comme l'a admis la Vulgate ? C'est la question que se posait saint Jérôme, avant de se résoudre à adopter *hedera* (*P.L.*, XXV, col. 1148). Son raisonnement est très intéressant à suivre. « A la place de concombre ou de lierre, on trouve en hébreu, dit-il, *kikeion*, correspondant exactement au syrien et au punique *kikeia*, et ces mots désignent un arbuste, à feuilles amples rappelant celles de la vigne et fournissant une ombre très opaque et à tronc dressé et nullement grimpant. Il vient très abondamment en Palestine, surtout dans les endroits sablonneux et ses graines, mises en terre, sitôt attiédies, donnent, avec une rapidité étonnante, un jet vigoureux, si bien qu'en quelques jours ce qui n'était qu'une herbe est devenu arbuste. De là vient que, lorsque je traduisais les Prophètes, j'aurais voulu garder le nom hébreu, puisque le latin ignore cette espèce d'arbre, mais j'ai craint les philologues *grammaticos*... et j'ai suivi les anciens traducteurs qui ont eux-mêmes traduit par *hedera* (lierre) le *kissos* des Grecs, faute d'avoir d'autres expressions, *aliud enim quod dicerent non habebant*. Le concombre (*cucurbita*) et le lierre sont par nature des plantes rampantes et incapables de s'élever sans soutiens ou sans étais. Comment donc, à l'insu du prophète, ces végétaux auraient-ils pu, en une seule nuit, se dresser sans l'appui de perches, de roseaux ou de treillis pour lui fournir l'ombrage que lui refusait la nature ? Au contraire,

[1] Saint Jérôme fut même de ce fait accusé de sacrilège par un certain Cantelius de Rome, auquel il répondit sans ménagements (*Epist.* XI, 7).

le *kikeion* n'a fait que suivre sa nature par sa croissance d'une rapidité merveilleuse ».

Voilà donc pourquoi la Vulgate place un couvert ombreux de lierre au-dessus de Jonas prostré, et cela aux abords de Ninive où jamais le lierre ne pourrait seulement vivre. Il ne dépasse pas, vers l'Orient, la Bithynie, la Cilicie et le Caucase et les soldats d'Alexandre en furent stupéfaits.

Tout au contraire de ce que croyait saint Jérôme, l'arbuste nommé en hébreu *kikeion*, possède un nom en latin, et même plusieurs noms. Voici ce qu'en dit Pline le naturaliste, à propos des diverses huiles (*Hist. nat.*, XV, VII, 25) :

« On en tire aussi du *kiki*, un arbre qui abonde en Egypte et que les uns nomment *croton*, d'autres *sili*, d'autres sésame sauvage. Il vient depuis peu en Espagne, et de la taille de l'olivier [2], avec une tige rappelant celle de la férule, des feuilles rappelant celles de la vigne, des fruits pareils à des grains de raisin décolorés. Les Romains nomment l'arbuste ricin en comparant ses graines à la tique [dite *ricinus*]. On les fait bouillir dans l'eau et on recueille l'huile qui surnage : mais en Egypte, où l'arbuste abonde, on n'emploie ni eau ni feu et on les exprime après les avoir salées ; c'est une huile répugnante au goût et médiocre pour l'éclairage ».

C'est donc un ricin qui offrit quelques heures son ombrage à Jonas. Et l'on peut quand même s'étonner qu'un érudit comme saint Jérôme ne l'ait pas reconnu, lui qui avait lu les grands classiques. Théophraste avait déjà depuis longtemps cité le *kiki* égyptien comme synonyme de *krotôn*, comme exemple aussi de végétaux dont les jeunes feuilles sont différentes des feuilles adultes, et surtout il en parlait comme d'une plante bien connue des Grecs. Avant lui, le vieil Hérodote (II, 94) avait noté que le ricin, qu'il nomme *sillikyprion*, « vient à l'état sauvage en pays grec » et ce nom même, « sili de Chypre » semble insinuer que la plante est parvenue en Grèce par l'intermédiaire de cette dernière île. Plus près de Jérôme encore, le médecin militaire Dioscoride avait, justement sous le nom de *kiki*, longuement décrit (L. IV, 164 ; éd. Wellmann, 161) la plante en question : « Le *kiki*, dit-il, que les uns nomment sésame sauvage, les autres *krotôn* en raison de la ressemblance de ses graines avec l'animal du même nom, est un petit arbre de la taille d'un figuier bas, avec des feuilles de platane, mais plus larges, plus lisses et plus sombres ; ses tiges et ses rameaux sont creux comme des roseaux ; ses fruits sont disposés en grappes garnies de pointes et, les écorces tombées, ils sont à l'image des tiques ». Suit l'exposé des emplois médicinaux de l'huile qu'on en tire en les pressurant.

Ainsi donc, du temps de saint Jérôme, Grecs et Romains connaissaient depuis longtemps le ricin et lui donnaient des noms variés, tandis que les docteurs juifs qu'il a consultés, pas plus que les Juifs d'Afrique auxquels s'adressèrent les fidèles de saint Augustin, n'étaient pas capables de mettre un nom latin sur leur *kikeion*.

Ce nom était d'origine égyptienne et il avait passé en Palestine avec la plante elle-même. Quoi qu'il en soit, et quoi qu'en aient pensé les Anciens, le ricin n'est cependant pas originaire de l'Egypte ; il n'y existe, et n'y a jamais existé, que cultivé. Sa patrie originelle est le Soudan (Kordofan) et l'Abyssinie (Sennaar). Mais il se multiplie si facilement de graines et supporte si facilement des climats variés que les tentatives se sont multipliées de l'acclimater ailleurs et que la plupart ont réussi. Il s'est de la sorte répandu de très bonne heure en Haute et Basse Egypte, en Arabie, en Syrie, en Perse, en Anatolie, en Grèce, etc. Dès le v[e] s. av. J.-C., peut-être même dès le VI[e], il avait passé dans l'Archipel et c'est ce qui avait fait croire à Hérodote qu'il y était spontané. Les Grecs lui donnèrent le nom de *krotôn*, tique des chiens (Ixode), pou de brebis, pour la même raison que les Latins l'appelèrent *ricinus* [3]; mais l'ancien nom égyptien *kiki* est encore employé par les Grecs modernes. Les Arabes au contraire ont un nom tout différent, *khurwa*, *kerua*, *kerroa*, *charua*. Les éditions italiennes de l'*Hortus sanitatis* (Venise, 1536) ont vulgarisé pour le ricin le nom peu rationnel de *Palma Christi*. Moins rationnel encore et proche de l'absurdité celui de *Castor*, avec lequel les Anglais désignent le ricin.

« Il est bon de noter, dit A. de Candolle (*Orig. Pl. cult.*, p. 342), le nom *Castor* et *Castor-oil* des Anglais, comme une preuve de leur manière d'accepter sans examen et de dénaturer quelquefois des noms. Il paraît que dans le siècle dernier, à la Jamaïque, où l'on cultivait beaucoup le ricin, on l'avait confondu avec un arbuste complètement différent, le *Vitex Agnus-castus*, appelé *Agno casto* par les Portugais et les Espagnols. De *Casto*, les planteurs anglais et le commerce de Londres ont fait *Castor* ».

Venons-en enfin à la plante de Jonas elle-même. Le ricin (*Ricinus communis* L.) appartient à la vaste et disparate famille des Euphorbiacées, composée d'herbes, d'arbustes et de grands arbres d'aspects des plus variés. C'est une famille immense, comprenant quelque 200 genres avec environ 7.200 espèces. L'une de celles-ci est le ricin, lui-même aux variétés nombreuses, assez distinctes, par suite de l'ancienneté des cultures qu'on en a faites dans les pays les plus divers, pour que les botanistes aient souvent cru avoir à faire à des espèces différentes. En réalité, il n'y en a qu'une seule, le ricin commun. C'est une plante herbacée des régions tropicales et subtropicales, où elle forme de vrais arbres de 12 et 13 m. de haut, mais réduite, dans la région méditerranéenne, aux dimensions de simple arbuste et, au nord des Alpes, à celles d'une plante annuelle, haute de 1 à 4 m., et incapable de résister aux températures hivernales.

Sa croissance est très rapide, mais pas cependant au point qu'en une nuit il atteigne des dimensions telles qu'il puisse fournir de l'ombre, comme pourrait le laisser croire la parabole de *Jonas*, rapprochée à juste titre de la parabole de l'enfant prodigue. Cette croissance miraculeuse du « ricin poussant en une nuit et périssant en une nuit, n'a pas d'autre raison d'être, comme l'explique Van Hoonacker (*Les douze petits prophètes*, p. 315), que de servir de point de départ à une moralité *ad hominem* ». De plus, si le prophète s'était déjà

[2] Il y a deux corrections à faire au texte latin des éditions : *sili* au lieu de *sibi*, et le point à transporter avant *non pridem*.

[3] Les Dictionnaires qui traduisent ces mots par « croton » commettent une erreur grave. Le croton est bien différent du ricin, tout en se rattachant à la même famille.

confectionné une « tente » de feuillage, « qu'était-il encore besoin, remarque le même commentateur, du ricin pour protéger Jonas ? » Ce ricin de Jonas est donc un ricin allégorique, tout comme ce vent d'orient (*Jon.*, IV, 8) qui souffle sur l'Assyrie la fraîcheur de l'Iran, venant des hauteurs, et non l'atmosphère brûlante et suffocante du sirocco palestinien ou du *hamsin* d'Egypte.

Il reste que la graine du ricin germe très vite dans un sol humide et que la jeune pousse, pas très exigeante en calorique, se développe avec une relative rapidité. Jonas le savait pour l'avoir constaté dans son pays de Juda, où le ricin, comme le disait saint Jérôme, couvre de larges surfaces, surtout en territoires sablonneux, spécialement, ajouterai-je, près des eaux.

Ces graines sont le plus souvent de la grosseur d'un haricot, mais sensiblement plus petites dans certaines variétés (*R. minor* Miller), luisantes, marbrées sur un fond argenté, rougeâtre, brunâtre, grisâtre ou noirâtre, avec des mouchetures allant du fin pontillé aux larges taches d'encre, en passant par toutes espèces de jaspures et de veines. Ce tégument renferme une amande blanche, plus ou moins gonflée d'huile épaisse selon les races, cette huile de ricin qui ne servait jusqu'alors que de purgatif ou parfois à l'éclairage, et que l'aviation a eu bientôt fait de décréter irremplaçable.

En germant, ces graines donnent naissance à une racine fortement ramifiée et à une tige raide, dressée, creuse, glabre, verte ou d'un rouge brunâtre, souvent recouverte d'une poussière cireuse bleuâtre, mais intérieurement dépourvue du suc laiteux qui caractérise beaucoup d'Euphorbiacées. Les feuilles du ricin, que Dioscoride comparait à celles du platane et Pline à celles de la vigne, sont cependant assez différentes des unes et des autres. Elles sont divisées en 5 à 11 grands lobes ovales-aigus et dentés et peuvent atteindre une largeur totale d'un mètre. C'est cette forme des feuilles qui a valu au ricin le surnom de *Palma Christi*, que lui donnent encore les Anglais et les Allemands.

Ses fleurs sont rapprochées en grosses grappes mêlées d'étamines et d'ovaires et pour lesquelles le végétal mérite, autant que pour sa croissance extraordinairement rapide, le titre d'*arbor mirabilis* que lui donnait déjà saint Albert le Grand et qui a passé dans quelques langues modernes, le *Wunderbaum* des Allemands et le *wonderboom* hollandais. En effet, ses étamines sont extraordinairement nombreuses et ramifiées à un tel point que l'on peut compter plus de mille anthères pour une seule fleur : phénomène absolument exceptionnel dans le monde végétal.

La hâte à croître du ricin ne se manifeste pas seulement au début de son existence ; on la constate également à la production des fleurs et des fruits, car la récolte de ces derniers commence cinq à six mois après le semis. Ces faits vraisemblablement n'ont pas été étrangers au choix qu'a fait de cette plante l'auteur du livre de Jonas : pousse et développement accélérés, ombrage opaque grâce aux nombreusse et amples feuilles, durée relativement courte. Courte, mais pas au point cependant qu'elle se limite à un jour et une nuit ; aussi l'écrivain sacré fait-il intervenir un « ver », c'est-à-dire une larve d'insecte, « qui attaqua le ricin, et il sécha ». S'il est peu vraisemblable que le tout ait pu se réaliser quasi instantanément, cette fin précipitée rentre bien cependant dans les caractères généraux de ce végétal, qui n'est, au fond, qu'une très grande herbe, sans tissu ligneux [4], et, de surplus, compte plusieurs ennemis destructeurs parmi les insectes nuisibles, redoutés surtout dans les grandes cultures de ricin, comme il en existe dans l'Inde, dans le sud des Etats-Unis, en Afrique du nord, en Italie, etc.

Avant de terminer cette note ,il n'est peut-être pas superflu d'attirer l'attention sur le rôle considérable, crucial peut-on dire, du ricin dans l'enseignement offert par le livre de *Jonas*. Infiniment plus significatif que l'épisode du « grand poisson », qui a tant frappé les imaginations populaires, c'est le ricin qui sert à dégager la leçon décisive de cet écrit, et elle passe en importance celles qu'on peut tirer des autres épisodes : c'est celle de l'universalité du salut, celle déjà de l'Evangile, et c'est Dieu lui-même qui prend la peine de la tirer explicitement aux dernières lignes, pour Jonas lui-même d'abord, pour le peuple juif ensuite, et pour nous tous finalement. C'est sur le ricin que repose, bien qu'il n'apparaisse que tout à la fin, la pensée centrale du livre, l'axe autour duquel elle tourne, mais qu'il était aussi difficile à présenter à l'ensemble du peuple juif qu'il le fut à l'adresse de Jonas lui-même, scandalisé par la miséricorde divine étendue à une ville païenne, alors qu'elle eût dû être réservée au seul « peuple élu ». Cette semonce divine, qui paraît au prophète si dure à avaler, prélude tout simplement aux instructions données aux Onze sur la montagne de Galilée : « Allez par le monde entier prêcher l'Evangile à toute créature » (*Mt.*, XXVIII, 19 ; *Mc.*, XVI, 15), aucune limite n'étant plus mise à l'apostolat. Et c'est le ricin qui a servi à faire entendre, quelques siècles à l'avance, cette parole de salut [5].

P. F.

Création éternelle ? — Nature du Purgatoire ?

Q. — *Un abonné nous communique les réflexions suivantes :*

J'ai trouvé dans deux cours de dogme, polycopiés, provenant de Séminaires différents, deux textes dont l'un concerne l'éternité de la création, et l'autre la nature et la durée du Purgatoire. J'avoue avoir quelques difficulés à admettre que les opinions émises sur ces questions, et données comme libres à l'égard de la

[4] Le ricin est particulièrement sensible aux traumatismes. « Il meurt à la moindre lésion », écrit Dalman, cité par I. Loew, *Die Flora der Juden*, t. IV, Vienne. 1934, p. 511, et ce dernier auteur, à la page suivante. ajoute : « Il faut insister sur la propension naturelle du ricin à se faner subitement. Coupées, ses pousses s'altèrent promptement et se fanent même placées dans l'eau. »

[5] Il n'est peut-être pas inutile, parlant du ricin, de signaler l'extraordinaire toxicité de ses graines (toxicité qui ne passe pas dans l'huile). Trois d'entre elles, mangées par un enfant, suffisent à entraîner sa mort, et dix, celle d'un homme adulte. Cette toxicité est due à la présence de la ricine, une toxalbumine qui agglutine les globules rouges du sang, et de la ricinine, un alcaloïde un peu moins redoutable. Ce mot de redoutable n'est pas hyperbolique, car la toxicité de la ricine dépasse de beaucoup celle de la strychnine ou du cyanure. Encore est-elle 100 fois plus grande sous la forme d'injections sous-cutanées que par ingestion. C'est elle qui fait des tourteaux de ricin d'excellents destructeurs des souris et des rats.

Foi, puissent vraiment s'accorder avec l'enseignement traditionnel de l'Eglise.

Voici les textes, avec tout leur contexte en vérité très restreint :

I. — « *La création est-elle éternelle ?* — Non, répond l'Eglise. Et il semble même à certains que cette vérité doive être acceptée comme une vérité de foi.

Il importe toujours de préciser la pensée du Magistère à ce sujet :

1° Il est certain que les Conciles de Latran et du Vatican enseignent que Dieu « *simul ab initio temporis* » a créé la matière et l'esprit (D. 428, 1783) Le Magistère écarte donc résolument la matière éternelle des Anciens, soustraite à la création et simplement mise en ordre par le Démiurge.

2° A-t-il l'intention de condamner l'opinion suivante . Dieu est créateur du ciel et de la terre, mais cette création est à la fois temporelle et de durée indéfinie. Elle est temporelle parce que le temps a pris naissance avec le monde, et est inhérent au monde successif. Elle est pourtant de durée indéfinie ; une fois admis le monde créé avec le temps et que le commencement du monde coïncide avec le commencement du temps, est-il possible de soutenir que ce monde et ce temps ne comportent pas de premier instant et sont donc d'une durée indéfinie ? Certains théologiens l'admettraient aujourd'hui. C'est d'ailleurs là une question assez académique ; et mieux vaut en l'absence de documents ecclésiastiques s'en tenir à l'opinion traditionnelle et admettre que le monde a eu un commencement. »

II. — « *Le Purgatoire* est une purification divine de tout reste des péchés, une libération spirituelle de toute attache égoïste, un pardon divin pénétrant toutes les fibres de l'âme qui, ne pouvant plus être distraite par aucun bien créé, devient une aspiration vivante à Dieu, encore inassouvie, douloureuse, paisible, purifiante.

N'est-on pas amené à entrevoir que la complexité de l'âme humaine liée à un corps, de la mémoire où elle doit retrouver tous ses actes libres pour s'offrir au pardon divin pour la réalisation de la parfaite simplicité filiale, est la raison de la durée mystérieuse du Purgatoire qui ne comporte plus de mesure temporelle ?

Si l'on disait que c'est dans la mort même que s'accomplit cette purification dont l'intensité serait la différenciation, le purgatoire serait une mort purifiante qui a une durée mystérieuse. »

R. — I. Au sujet de la première question, notre correspondant ajoutait la réflexion suivante, laquelle nous paraît juste. « Je constate que la non-éternité du monde est affirmée d'une façon explicite ; mais la *valeur dogmatique* de cette affirmation me semble être abandonnée à l'opinion de « certains » théologiens, supposés enclins à la surenchère. L'article de l'*Ami* du 10 février 1955, intitulé « Commencement du monde », et l'ensemble des théologiens donnent au contraire et unanimement cette vérité pour une vérité de foi, et on ajoute ordinairement de foi définie. — Quant à l'opinion émise en second lieu (2°), je ne vois pas comment elle peut soutenir d'une façon intelligible et sans contradiction l'idée « d'un temps qui a pris naissance », « d'un commencement du monde qui coïncide avec le commencement du temps » et, en même temps, que « ce monde et ce temps ne comportent pas de premier instant et sont donc d'une durée indéfinie. » En supposant que cette hypothèse puisse avoir un sens, peut-on concilier avec les documents ecclésiastiques qui ont déjà affirmé, et à maintes reprises, la création *ab initio temporis*, l'opinion que ce monde est cependant « sans premier instant et de durée indéfinie » ?

Réflexion juste, avons-nous écrit. — Peut-être l'auteur de cette étrange théologie a-t-il voulu dire qu'on ne pouvait scientifiquement assigner au monde l'instant de son commencement et qu'il est loisible de remonter « indéfiniment » sans pouvoir formuler une assertion précise à ce sujet. L'excellent ouvrage que nous avions déjà cité dans notre article du 10 février donne sur ce point la note exacte : « D'une part, si la révélation enseigne que le monde a commencé, elle ne nous dit pas *quand* il a commencé ; la science peut faire remonter aussi haut qu'elle l'entendra, avec une entière « liberté d'enquête et de vérification » [1], le donné initial à partir duquel elle déduit l'état présent du monde. D'autre part, à supposer que la science pût construire un schéma de l'univers qui fût indéfini dans le passé comme dans l'avenir, elle n'établirait que la *possibilité* de ce mouvement sans limite temporelle ; elle ne démontrerait pas pour autant la réalité d'un univers sans commencement. De plus cette possibilité laisserait entière la nécessité d'une Cause » [2].

Nous ne rappellerons pas les décisions conciliaires qui ont ont marqué, au cours des âges, le caractère dogmatique de la création « faite au début des temps ». Notre article du 10 février en a donné, d'après l'excellent livre de M. Grison, un résumé dont la conclusion est péremptoire : « Cette vérité doit donc être tenue comme de foi ».

C'est d'ailleurs le sentiment unanime des théologiens. Nous pourrions aligner ici cent noms pris au hasard ; nous nous contenterons de relater l'affirmation du R. P. Ch. Boyer, professeur à la Grégorienne, dans son traité *De Deo creante et elevante*. Elle nous éclairera peut-être sur la pensée profonde de l'auteur dont notre consultant a rapporté le texte.

Le théologien jésuite énonce la troisième partie de sa thèse III : *Deus creavit mundum in tempore . quod ex sola revelatione certum est* [3]. Cette partie, dit-il, est *de foi définie* dans le IV[e] concile du Latran et dans le concile du Vatican. Nonobstant cette affirmation très nette, le savant théologien avait écrit deux lignes auparavant : *Creatio in tempore* VIDETUR *satis clare definita in Lateranensi IV et in Vaticano.* Ce « *videtur* » expliquerait-il l'hésitation relevée dans le cours polycopié ? En ce cas le responsable serait peut-être le P. Sertillanges dans son ouvrage *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie* (Paris, Aubier, 1945). Nous n'avons malheureusement plus le texte du savant dominicain et nous ignorons comment ce texte a incité le P. Boyer a écrire que Sertillanges aurait émis un doute relativement à la certitude des définitions conciliaires. A priori, il ne saurait être question de révoquer en doute la portée de ces définitions. Si, à la rigueur, on peut supposer que le concile de 1215 a visé avant tout et directement l'erreur dualiste des Albigeois, pareille interprétation semble devoir être écartée en ce qui concerne le concile du Vatican. Dans son remarquable article *Création* du *D.T.C.*, le P. Pinard de la Boullaye n'émet aucun doute au sujet de la portée de l'assertion conciliaire : « *Le commencement temporel*

[1] Pie XII, *Discours à l'Académie pontificale des Sciences*, 22 nov. 1951 (*A. A. S.*, 25 janv. 1952, p. 40 ; *Doc. cath.*, 16 déc. 1951, col. 1546).

[2] M. Grison, *Problèmes d'origine*, Paris, Letouzey, 1954, p. 36-37.

[3] C. Boyer, S. J., *Tractatus de Deo creante et elevante*, Rome, 1948, p. 81 ; cf. p. 75, note 32.

du monde est défini par ces mots *ab initio temporis.* C'est la question de fait affirmée contre le matérialisme et le panthéisme. (*Acta*, Coll. *Lacensis*, VII, p. 520, note). La question réelle de possibilité d'une création *ab æterno*, la question logique de la possibilité de résoudre un tel problème par la raison seule demeurent problèmes libres [4]. » D'ailleurs, l'encyclique *Humani generis* a dirimé toute controverse : « On met en doute, dit le pape, la puissance de la raison à démontrer par des arguments tirés des créatures, sans l'aide de la révélation, l'existence d'un Dieu personnel ; *on nie que le monde ait commencé et on prétend que la création du monde était nécessaire, puisqu'elle procèderait de la nécessaire libéralité de l'amour divin*..., doctrines qui s'opposent aux déclarations du concile du Vatican » [5].

Mais, entendons le P. Sertillanges lui-même, dans son commentaire de la *Somme théologique, La Création* (2e édition, Paris, Desclée, 1948). Son texte éclairera sans doute bien des obscurités :

> L'idée de création prise en son sens complet implique deux thèses : 1° Une thèse accessoire, le caractère fini de la durée en arrière, la notion de commencement absolu, et, sur ce point, d'après S. Thomas ; ni l'expérience, ni la théorie ne peuvent donner de solution certaine. La révélation seule nous permet d'affirmer qu'il y ait un commencement absolu du monde et que la régression des jours soit finie. 2° Une thèse principale, qui est celle-ci : Il y a entre le monde et sa Source une relation extra-temporelle ; le monde est suspendu à Dieu en tous ses cas, en toute sa substance, selon tous ses attributs, y compris sa durée, quelle qu'elle puisse être... Le problème des origines est essentiellement un problème du transcendant, non un problème de durée ; il établit la relation du dérivé avec le Premier, de l'être avec l'Etre infini, du contingent avec le Nécessaire, de l'insuffisant avec le Suffisant [6].

Qu'y a-t-il donc dans la création, sinon un pur rapport de dépendance ? « La création, dit S. Thomas, n'est pas un changement, un devenir, c'est la dépendance même de l'être créé par rapport à son Principe » (*Cont. Gent., II*, c. 18). Et voici les conséquences que le P. Sertillanges tire de ce principe :

> Une conséquence paradoxale de cette situation, c'est que l'être de la créature est logiquement antérieur à ce qu'on appelle sa création. Oui, puisque la création étant un rapport, par suite un attribut de la créature, elle suppose existant ce dont elle est le rapport. Souvenons-nous qu'il n'y a pas de devenir intermédiaire entre Dieu et l'existence du monde. L'ordre des choses n'est donc pas : 1° Dieu : 2° le devenir du monde de par Dieu ; et 3° le monde ; mais bien : 1° Dieu ; 2° le monde ; 3° la dépendance du monde appelée création. C'est ce que dit en propres termes S. Thomas dans le chapitre cité ci-dessus [7].

Mais, puisque le temps est un attribut, une mesure du monde matériel créé, on ne saurait concevoir un temps qui précèderait la création : « Quand on dit que la création a eu lieu au commencement du temps, on veut dire précisément tout le contraire, à savoir qu'avant la création, ou pour mieux dire, indépendamment de la création, il n'y a pas de temps ; que le temps est posé *avec* la création même, puisque c'est *par* elle. La création n'a pas lieu à un certain moment d'une durée indépendante ; elle-même pose le moment et l'objet, l'être et sa mesure initiale de durée, son premier instant » [8]. Et nous aboutissons ainsi à « un autre paradoxe », bien réel cependant,

> c'est que le monde, bien qu'il ait commencé, selon la croyance commune des chrétiens, a cependant toujours existé. Il a toujours existé, puisqu'il n'y a pas eu de jours où il n'ait pas existé, le temps étant coextensif à son être même. Il n'y a là de contradiction d'aucune sorte.
>
> Lorsqu'il s'agit d'un être particulier dans le temps, il est contradictoire de dire qu'il a commencé et qu'il a toujours existé, parce qu'il a une durée antérieure pendant laquelle il n'existait pas ; mais, pour l'ensemble du monde, il n'y a pas de contradiction à cela puisqu'il n'y a pas de temps en arrière et que le tout du monde comprend aussi le tout de la durée [9].

Serait-ce en ce sens que notre professeur de séminaire entend l'hypothèse d'un monde comportant une durée « indéfinie » (disons plutôt indéfinissable), puisqu'il n'y a pas « de temps en arrière » et que le monde comprend le tout de sa durée ? C'est possible ; mais reconnaissons que la métaphysique, vraie, mais trop profonde du philosophe dominicain, aurait besoin d'une explication moins concise que celle des textes polycopiés.

* *

II. — Nous serions plus sévère à l'égard de la conception du purgatoire. Non pas certes, quant à la nature des peines purificatrices, car rien n'est défini sur ce point ; mais quant au moment où l'âme est appelée à les endurer. Il semble bien, en effet, que l'opinion émise affirme que les peines du purgatoire sont les souffrances de la mort accompagnées de souvenirs et d'offrandes ; que la durée des peines du purgatoire est la durée des souffrances purificatrices de la mort, dans le dénouement mystérieux du lien complexe qui unit l'âme au corps : *c'est-à-dire avant la séparation.*

Une question préjudicielle pourrait être posée au sujet de « cette purification divine, de cette libération spirituelle, de ce pardon divin accordé à l'âme qui, ne pouvant plus être distraite par aucun bien créé, devient une aspiration vivante à Dieu »... Dans quelle mesure de tels sentiments sont-ils possibles chez les moribonds, car, si tel est le purgatoire, il faut qu'indistinctement tous les justes mourants en soient capables. Nous craignons bien de retrouver ici l'hypothèse fragile, combattue à plusieurs reprises dans l'*Ami* [10] (1923, p. 724, 799 ; 1932, p. 130 ; 1933, p. 756-60 ; 1951, p. 21-23, 702-03).

Mais, au point de vue de la foi, l'explication qu'on propose du purgatoire est fautive à un double titre :

Premièrement le purgatoire est une peine expiatrice *postérieure à la mort ;* il appartient à la vie

[4] *D.T.C.*, III, col. 2190.
[5] Encycl. *Humani generis*, édit. de la Bonne Presse, p. 12.
[6] « Somme théologique de S. Thomas d'Aquin » (édit. de la Revue des Jeunes). — A.-D. Sertillanges, *La Création*, t. I, p. 251.
[7] « Initiation théologique », par un groupe de théologiens, t. II, 1952. — D. Sertillanges, *La Création*, p. 215.

[8] « Somme théologique de S. Thomas d'Aquin ». *Op. cit.*, note 117, p. 205.
[9] « Initiation théologique ». *Op. cit.*, p. 215-16.
[10] *Ami, 1923*, p. 724, 799 ; *1932*, p. 130 ; *1933*, p. 756-60 ; *1951*, p. 21-23, 702-03. Voir notre volume, *Les mystères de l'Au-Delà*, p. 19-21.

l'au-delà. Tant au concile de Lyon qu'au concile Florence la profession de foi imposée aux Orienux porte expressément qu'il n'est question que une expiation *post mortem* :

LYON : Si, vraiment pénitents (les pécheurs) meurent ns la charité, avant d'avoir, par de dignes fruits de nitence, satisfait pour ce qu'ils ont commis ou omis ; urs âmes... sont purifiées *après leur mort*, par des ines purificatrices ou expiatrices...[1].

FLORENCE : Si, vraiment pénitents (les pécheurs) eurent dans la charité de Dieu, avant d'avoir par de gnes fruits de pénitence, satisfait pour ce qu'ils ont mmis ou omis, leurs âmes sont purifiées *après la ort*[2].

Le concile de Trente, dans son décret sur le purtoire, affirme simplement l'existence des peines xpiatrices ; mais dans la session VI *De justifi tione*, le canon 30 porte expressément qu'une bligation de peine temporelle peut exister, même près la rémission du péché, et qu'il faudra payer, *oit en ce monde, soit dans l'autre au purgatoire*[3].

En second lieu, on doit reprocher à l'explication onnée qu'elle éliminerait, si elle était vraie, le ogme des suffrages pour les défunts.

Lyon et Florence ont rappelé que les *défunts* euvent être soulagés par les suffrages des *vivants* t le concile de Trente insiste à plusieurs reprises ur ce point. Tout d'abord, à la session XXII^e^, sur e sacrifice de la messe :

Ch. II : De cette oblation sanglante, nous recevons n abondance les fruits au moyen de l'oblation non anglante... Aussi, conformément à la tradition des Apôtres, elle est offerte, non seulement pour les péchés, s peines, les satisfactions et les autres nécessités des idèles vivants, *mais encore pour ceux qui sont morts lans le Christ et ne sont pas encore entièrement purifiés*[4].

Le canon 3 anathématise ceux qui affirment que « le sacrifice de la messe » ne doit pas être offert pour les vivants et *pour les morts*, pour les péchés, les *peines*, les *satisfactions* et toutes les autres nécessités[5].

Enfin, le décret sur le purgatoire rappelle que

les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles vivants ont coutume d'offrir pour les fidèles défunts doivent se faire avec piété et dévotion[6].

On peut se demander comment l'explication proposée du purgatoire peut s'accommoder de ces déclarations conciliaires. A notre humble avis, l'affirmation du professeur de théologie mériterait la note d'erreur grave ou même de proche de l'hérésie. Notre correspondant nous écrit que ce ne sont pas là des notes prises « à la volée » par les élèves, mais de cours rédigés par des professeurs. Sans doute, ceux-ci ont pu donner dans leur enseignement oral un commentaire capable d'éclairer les élèves ; mais *prout sonant*, des deux affirmations, la première, sur la création, semble bien difficile à retenir sans une mise au point sérieuse, la seconde, sur le purgatoire est franchement mauvaise.

A. MICHEL.

[1] Denz.-Bann., n° 464.
[2] Denz.-Bann., n° 693.
[3] Denz.-Bann., n° 840.
[4] Denz.-Bann., n° 940.
[5] Denz.-Bann., n° 950.
[6] Denz.-Bann., n° 983.

A propos de la consécration de parcelles d'hostie

Notre article du 3 février dernier « sur une condition à la consécration » nous a valu quelques remarques intéressantes.

1. — Tout d'abord, un abonné nous demande si nous sommes d'accord avec Noldin (*De sacramentis*, n° 115, *nota*), qui recommande de n'avoir point l'intention de consacrer les parcelles « même si elles sont superficiellement adhérentes à l'hostie au moment de la consécration ». Nous nous sommes donc reporté au texte de Noldin :

Ad dubia de consecratione præcavenda, nonnulli auctores neosacerdotibus *recte* consulunt, ut semel pro semper intentiones eliciant : *a*) consecrandi omnes hostias in corporali positas ; *b*) non consecrandi guttas vini interius calici adhærentes ; *c*) non consecrandi micas hostiæ adhærentes ; *d*) non consecrandi micas ab hostia separatas, sive sunt in corporali, sive in ciborio. — Elicitis hisce intentionibus, *certum est* vi intentionis celebrandis præter hostias in corporali positas *non consecrari nisi id quod per modum unius continui* in hostia vel in calice existit. [Les soulignements sont de nous].

La non-consécration des parcelles superficiellement adhérentes à l'hostie, qui avait retenu l'attention du correspondant, doit être corrigée par la formule finale : *nisi id quod per modum unius continui*.

Nous sommes donc substantiellement d'accord avec le savant moraliste. Nous avions, en effet, écrit : « Que le prêtre élimine de son intention consécratoire les parcelles *déjà séparées* sur le corporal, on pourrait à la rigueur le concéder. C'est, en effet, ce que concèdent « nonnulli auctores ». Mais nous avions aussi complété notre pensée en disant que d'autres prêtres pouvaient avoir célébré sur le même corporal sans avoir cette intention restrictive et en y abandonnant des parcelles consacrées.

2. — Mais ces parcelles étaient-elles vraiment consacrées ? — Un éminent religieux nous écrit que, sur ce point, l'opinion des prêtres qu'il a consultés, est partagée. L'argument de ceux qui tiennent pour la négative, repose sur la nature du signe sacramentel. Un signe sacramentel — en l'espèce les apparences du pain — est indispensable pour qu'existe le sacrement, c'est-à-dire, la présence réelle. Le principe invoqué est fort juste, et nous nous souvenons de l'avoir entendu jadis de la bouche d'un de nos professeurs de la Grégorienne ; mais il s'agit précisément de savoir quand ces particules n'apparaissent plus comme des parcelles de pain. Où mettra-t-on la limite ? C'est ici qu'il faut, à notre avis, appliquer un prudent tutiorisme ; et ce tutiorisme est amplement et expressément appuyé par les prescriptions du missel et l'*Instruction de la S. C. des Sacrements*, rapportées dans notre article de février. Les prêtres qui, sur ce point, tenaient l'opinion négative, ajoutent cependant qu' « il faut traiter ces « particules » avec une certaine révérence ; mais les placer tout simplement dans le calice contenant le précieux sang, serait aussi une irrévérence envers l'adorable sacrement ». Nous répondrons qu'il n'y a qu'à suivre les indications du missel et de l'*Instruction* : notre obéissance éliminera toute considération d'irrévérence.

3. — Mais voici, en dernier lieu, une difficulté à laquelle nous n'avions pas songé, tant elle est faible. « Votre position, écrit un troisième correspondant, semble sous-entendre que vous proposeriez comme attitude pratique, l'intention souvent recommandée : consacrer tout ce qui est sur le corporal. Mais, la matière à consacrer doit être sur la pierre d'autel. Or, le corporal déborde souvent cette pierre. *Quid?* ». Notre correspondant, en posant ce point d'interrogation, voudrait-il insinuer que la consécration d'hosties ne reposant pas sur le corporal est invalide ? Nous ne le pensons pas. — Nous nous sommes servi, en temps de guerre, de minuscules pierres d'autel et force était de consacrer des hosties placées en dehors de cette pierre sur laquelle la grande hostie du célébrant et le petit calice de l'autel portatif pouvaient à peine être logés. De plus, notre correspondant n'a-t-il donc jamais assisté à des communions de grands congrès eucharistiques, où des dizaines de milliers de fidèles recevaient à la même messe la sainte communion. Sur l'autel dressé en plein air des dizaines de ciboires s'alignaient, en dehors de la pierre d'autel. La pierre d'autel, certes, est indispensable pour l'hostie et le vin nécessaires au sacrifice : les autres hosties sont consacrées concomitamment et, soyez-en persuadé, très validement et très licitement.

A. M.

LITURGIE

Q. — Je voudrais demander à l'*Ami* quels sont les droits respectifs de l'aumônier et de la Supérieure (religieuse) en ce qui concerne l'heure de la confession et de la communion des malades dans une clinique. La Supérieure peut-elle imposer son point de vue à l'aumônier, et si celui-ci, dans un cas de nécessité, passe outre à ses injonctions, a-t-elle le droit d'interdire aux Sœurs de prêter leur concours, v. g. pour accompagner le Saint Sacrement ? Quelle attitude doit prendre l'aumônier en cette occurrence ?

R. — A la chapelle et, en général, pour tout ce qui concerne le culte, l'aumônier est seul maître. Les Religieuses n'ont pas qualité pour régler les détails des cérémonies, pas plus que l'aumônier n'a à s'immiscer dans les affaires intérieures de la Communauté.

Dans une clinique, la Supérieure de la maison (qui n'est pas forcément celle de la Communauté qui dessert l'établissement) peut, pour le bon ordre, édicter un règlement (heures des visites, etc.) auquel tout le monde, y compris l'aumônier, doit se conformer. Toutefois, la Supérieure (religieuse) se souviendra que sa mission ne consiste pas seulement à s'occuper de la guérison corporelle des malades. Combien profitent de cette occasion pour mettre ordre à leur conscience ! Elle s'emploiera à leur faciliter l'accès du prêtre, et si quelqu'un manifeste le désir de se confesser, son *premier* devoir consistera à faire appeler l'aumônier, même si ce n'est point l'heure des confessions, fixée d'un commun accord entre elle et lui. On ne comprendrait pas qu'une religieuse refusât, prétextant que c'est contraire au règlement !

Pour la communion, une entente préalable est également nécessaire. L'aumônier, en principe, la portera aux heures fixées, soit avant, soit après la messe. Mais on comprend que dans une clinique il y a de l'imprévu. Voici un malade amené d'urgence. Il doit subir une grave opération. Il manifeste le désir de se confesser et de communier avant l'intervention chirurgicale. Excluons, comme inimaginable, l'hypothèse du danger de mort et du viatique. N'envisageons que le cas d'une communion de dévotion. Que doit faire l'aumônier ? Tout simplement *son devoir*, et se rendre au désir du malade. La Supérieure n'a pas à contester au prêtre le droit de porter la sainte Eucharistie à qui le demande. Bien plus, elle doit lui faciliter l'accomplissement de son ministère, mettant à sa disposition la ou les religieuses qui *suivront* le prêtre, en portant des lumières, comme le demandent Rituel et décrets (rappelons que les religieuses, même en cette occasion, n'ont pas à remplir l'office incombant normalement à des clercs ou, à défaut, à des hommes ou enfants de chœur).

Et si la Supérieure venait à refuser ? L'aumônier devrait passer outre, car le refus ne serait pas raisonnable. Il se souviendra que son évêque l'a attaché à l'établissement pour le bien spirituel des malades, et non pour satisfaire aux caprices d'une Supérieure. S'il ne peut avoir de religieuses, il portera le Saint Sacrement *privatim*. Mais il avertira sans tarder l'Ordinaire des entraves mises à l'accomplissement de son ministère. L'Ordinaire prendra, c'est certain, et directement, et par l'intermédiaire des Supérieurs, des mesures qui ôteront à la Supérieure locale toute envie de recommencer et qui modèreront quelque peu une intransigeance qui touche à l'impiété.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

« Présence chrétienne ». **La Messe. Les Chrétiens autour de l'autel,** par les Prêtres de la Communauté sacerdotale de St-Séverin. — In-12 de 220 p., 12 hors-texte, 420 fr. — **Paris,** Desclée de Brouwer, 1955.

Qui n'a entendu parler du renouveau liturgique dont la paroisse St-Séverin de Paris est, depuis sept ans, devenue le théâtre ? Un beau livre, *La Messe. Les Chrétiens autour de l'autel*, très récemment paru, fait connaître jusque dans ses détails cette vie liturgique : meilleure compréhension de ce qu'est la messe qu'on présente aux fidèles, pour qu'ils puissent y accéder plus simplement, comme un repas, mais « un repas mystérieux, un repas qui est un sacrifice » (p. 19). Dans un repas, on *parle*, on *offre* (cadeaux des invités, table accueillante de ceux qui invitent), on *communie* (de pensées, d'affections, de souvenirs). Ainsi en est-il de la messe. Du début au *Credo*, nous écoutons les lectures saintes et nous parlons à Dieu (demande de pardon au *Confiteor* ; louange au *Gloria* ; prière aux oraisons). De l'offertoire au *Pater*, nous offrons, la communauté rassemblée offre au Père le sacrifice du Christ et s'offre avec lui : préparée à l'offertoire, cette offrande est réalisée dans la grande prière de louange et d'oblation qu'est le canon. Du *Pater* à la fin de la messe nous communions à la fois au Corps et au Sang

Christ et à nos frères présents ou absents. Telles nt les idées majeures, classiques entre toutes, que veloppent les auteurs dans la première partie du re : « structure de la messe ».

C'est avec raison qu'ils insistent sur la part très importante que les fidèles doivent personnellement prendre l'offrande au cours de toute la messe, car c'est toute messe qui est offrande. Notre offrande est faite en nion avec celle du Christ ; sans l'offrande du Christ, elle serait la valeur de la nôtre ? Pensée traditionnelle dans l'Eglise et que notre grand Bossuet a si mirablement formulée : « Nous consacrons toutes s prières par cette divine offrande et, présentant Jésus-Christ à Dieu, nous apprenons en même temps à us offrir à la Majesté divine en lui et par lui mme des hosties vivantes » (*Exposition de la doctrine l'Eglise catholique*, n° 14). Et ailleurs : « Les ints Pères ont remarqué dans le pain et le vin un mposé de plusieurs grains de blé réduits en un et de liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble ; et s ont regardé ce composé comme une figure de tous s fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu unité d'esprit... Nous devons entendre que ce sacrice doit, en effet, être offert par tous les fidèles à l'autel, puisque c'est toujours pour eux tous que le prêtre assiste. Mais lorsque les dons sont consacrés et qu'on ffre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau Eglise, qui est son corps en un autre sens, et les dèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour ssembler et réduire en un tout le corps mystique : et accomplit le mystère du Corps de Jésus-Christ uand on unit tous les membres pour s'offrir en lui et vec lui. Ainsi l'Eglise fait elle-même une partie de n sacrifice, de sorte que ce sacrifice n'aura jamais perfection toute entière qu'il ne soit offert par des ints » (*Explication... sur la messe*, n° 36).

Cette citation de Bossuet n'est pas ici un hors-d'œuvre ; elle montre la pensée constante de l'Eglise exprimée dans la liturgie, pensée que le clergé de St-Séverin efforce de ranimer et de réaliser plus parfaitement. ne telle réalisation répond à la doctrine de l'encyclique *Mediator Dei* sur la Sainte Liturgie. « A cette blation (de la divine victime) les chrétiens prennent art à leur manière et d'une double façon, non seulement parce qu'ils offrent le Sacrifice par les mains du rêtre, mais aussi parce qu'ils l'offrent avec lui en quelque sorte et cette participation fait que l'offrande du euple se rattache au culte liturgique lui-même. » lais il faut aussi, ajoute Pie XII, que les fidèles participent au sacrifice eucharistique en s'offrant eux-mêmes comme victimes : « Si S. Robert Bellarmin enseigne, selon l'esprit du Docteur d'Hippone, que dans Sacrifice de l'autel est exprimé le sacrifice général ar lequel tout le Corps mystique du Christ, c'est-dire toute la cité rachetée, s'offre à Dieu par le hrist... Dans le sacrement de l'autel, en effet, selon même Augustin, il est démontré à l'Eglise que dans Sacrifice qu'elle offre, elle est offerte, elle aussi ».

* *

L'esprit et la doctrine qui inspire le livre de la communauté sacerdotale de St-Séverin est donc une doctrine et un esprit issus de la pure tradition ecclésiastique. Nous voudrions laisser nos lecteurs sous cette mpression favorable. L'obéissance aux règles liturgiques de l'Eglise nous oblige cependant à présenter des éserves formelles. Pie XII nous rappelle qu' « il est écessaire de veiller à ce que tous obéissent, avec le espect et la foi qui leur sont dus, aux décrets publiés ar le concile de Trente, les Pontifes romains, la Sacrée Congrégation des Rites et à tout ce que les livres iturgiques ont fixé au sujet de l'action extérieure du ulte public » (Encycl. *Mediator*). Et, en parlant du rogrès à réaliser dans la liturgie, le Saint-Père avait **rappelé qu'il appartient au Souverain Pontife *seul* « de reconnaître et d'établir tout usage concernant le culte divin »**, et réprouvé « l'audace téméraire de ceux qui, de propos délibéré, introduisent de nouvelles coutumes liturgiques ou font revivre des rites périmés, en désaccord avec les lois et rubriques maintenant en vigueur. »

Or la seconde partie du livre de S. Séverin contient un certain nombre de « réalisations pratiques » qui, pour belles, attrayantes et sympathiques qu'elles soient, auraient besoin d'une approbation spéciale de Rome pour devenir légitimes.

1. — Pour donner un relief particulier à la liturgie de la pénitence, « *nous ne disons plus le Confiteor avant la communion. qui est une adjonction très tardive... En diminuant le rôle du Confiteor du début, il alourdit le rythme de la messe à un moment où il faut souligner l'unité de la communauté chrétienne* (p. 113).

Ritus celebrandi missam, x, 6 : Si qui sunt communicandi in Missa..., minister... pro eis facit Confessionem, dicens *Confiteor* Deo, etc. Tunc Sacerdos... vertens se ad populum in cornu Evangelii, dicit : *Misereatur*, etc.

2. — *A la messe solennelle, le célébrant précédé du diacre, des clercs et du sous-diacre portant la croix, récite à mi-voix, en dialoguant avec eux, le psaume* Judica me, *tout en se rendant de la sacristie au fond de l'église ; alors, au milieu des fidèles, il élève la voix et récite au micro, pour être entendu de tous, le* Confiteor ; *la foule, tournée vers le prêtre, le récite à son tour. — Et, après le* Misereatur, *le célébrant asperge d'eau bénite, l'eau purificatrice de notre baptême, le peuple chrétien rassemblé, en récitant l'*Indulgentiam. *Ce n'est qu'alors qu'il avance vers l'autel, pendant qu'est chanté l'*Introït, *le chant d'entrée, et que le sacrifice de la messe, le repas fraternel, va commencer* (p. 113-114).

L'effet d'une telle cérémonie doit être saisissant et évocateur des sentiments de pénitence qui animent les fidèles au début de la sainte messe ; mais il est permis de se demander si une telle mise en scène n'est pas en marge des rubriques du missel. Celui-ci prévoit une aspersion de l'eau bénite, le dimanche, mais avant la messe ; aspersion pendant laquelle le chœur doit chanter l'antienne *Asperges me*, ou, en temps pascal, le *Vidi aquam*. Revenu à l'autel avec ses ministres, le prêtre, mains jointes, chante les versets auxquels répond le chœur, puis l'oraison. C'est seulement ensuite que le célébrant, accompagné des ministres, se rend au pied de l'autel afin d'y réciter le psaume *Judica me* (*Ritus celebrandi missam*, II, n° 1 ; III, n° 1, 6). Ne pourrait-on pas inculquer les mêmes sentiments de pénitence tout en observant ces rubriques préceptives ?

3. — Nos auteurs accordent, avec raison, une attention particulière aux « trois amen » qui ont une place spéciale à la Messe : l'Amen du canon, l'Amen de la communion, l'Amen des oraisons. Ils veulent que « nous les disions avec force, avec foi, avec enthousiasme, avec joie » (p. 123). Sans doute, c'est aux fidèles de répondre à l'*amen* des oraisons et à *l'amen* qui termine le canon ; mais, en ce qui concerne l'amen de la communion, nous ferons observer que la formule actuelle n'est plus la même et n'a plus la même signification qu'autrefois. Autrefois, le prêtre, présentant le pain eucharistié, disait au fidèle : *Voici le corps du Christ* et le fidèle répondait : *Amen*, c'est-à-dire, oui, je le crois ! Aujourd'hui le célébrant adresse à Dieu une prière : « Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde ton âme pour la vie éternelle » et il doit ajouter lui-même : « Ainsi soit-il ». La rubrique est formelle. Voici le missel (*Ritus celebrandi...*, x, n° 6), et le rituel, n° 5, (rubrique rappelée à la communion des infirmes, n° 17). N'est-il pas d'ailleurs normal que le prêtre lui-même, administrant le sacrement sous une forme déprécative, ajoute ainsi l'*Amen* final ? Il le fait bien à l'extrême-onction, à l'absolution, à la formule qui, dans le mariage, consacre l'union des époux.

4. — Nous avons lu avec un vif intérêt le chapitre :

« Faut-il supprimer la quête ? » Bien des suggestions seraient ici à retenir, en les adaptant toutefois aux possibilités de chaque paroisse. On peut toutefois se demander, au strict point de vue liturgique, si ce n'est pas une pieuse exagération d'encenser, à l'offertoire, après les oblats, les dons des fidèles, en nature *et en argent*, placés sur une table près de l'autel ? Innovation qui pourrait être le point de départ de certaines déviations regrettables ; nous en connaissons.

5. — Les chapitres suivants, qui ont pour but de montrer comment le sacrifice eucharistique doit unir les fidèles et les diriger vers le terme commun de leurs efforts, renferment des considérations admirables sur lesquelles on ne saurait trop s'appesantir et des pratiques recommandables dont nous pourrions, même dans des paroisses de campagne, nous inspirer heureusement. Une dernière remarque critique doit cependant ici être formulée. Elle ne nous est pas suggérée par le texte, mais par une gravure représentant « la communion : les fidèles se présentent debout à l'entrée du chœur ». Cette communion des fidèles, debout à l'entrée du chœur, qui cherche à s'implanter dans les messes de groupements universitaires, et même dans certaines paroisses de campagne, est-elle bien conforme à la liturgie catholique ? Nous ne le pensons pas. Le missel (*Ritus celebrandi*, x, 6, dit expressément que le prêtre doit communier les fidèles en commençant « par leur droite, du côté de l'épître », *accedit ad eorum dexteram, hoc, est, ad latus Epistolæ*. La même prescription est faite dans le rituel, qui ajoute que si des clercs doivent communier, ils doivent le faire *à genoux* sur les degrés de l'autel. Il semble bien qu'à plus forte raison, la position agenouillée doit être imposée aux simples fidèles.

Nous aurions encore — mais ceci ne concerne plus directement le livre du clergé de S. Séverin — à ajouter certaines réflexions relatives à l'emploi — liturgique d'ailleurs — de l'autel face au peuple. Si l'autel face au peuple présente certains avantages facilitant aux fidèles l'union au prêtre pendant le sacrifice, il peut également offrir de graves inconvénients relatifs au respect dû à l'autel majeur qu'on est obligé de voiler et surtout au tabernacle et au saint sacrement lui-même. L'auteur de ces remarques a lui-même été obligé maintes fois de célébrer sur un autel face au peuple et, chaque fois, il a été gêné et embarrassé pour concilier des inconciliables.

Qu'on ne se trompe pas sur le sens de ces remarques ; elles entendent n'avoir rien de désobligeant pour le zélé clergé de St-Séverin, qui sait enthousiasmer — le mot n'est pas trop fort et nous le tenons de bonne source — les fidèles qui assistent aux offices de cette église parisienne. Mais nous profitons de la publication du livre de ce clergé pour attirer l'attention de tous sur les inconvénients graves des innovations privées en matière liturgique. On veut un peu partout imiter S. Séverin et on l'imite avec des moyens peu proportionnés au but recherché ; on aboutit parfois à des pratiques choquantes qui étonnent et scandalisent quelque peu nos populations chrétiennes, attachées aux coutumes consacrées par le temps et sanctionnées par la liturgie officielle. Dans le monde étudiant, qui se trouve en face de deux manières de faire — la manière « classique » et la manière « progressive » (ce sont les termes employés par un directeur de groupe universitaire), — les jeunes, qui sont toujours aux premiers avant-postes du « progrès », en arrivent à railler ceux qui se présentent comme les fidèles observateurs des règles imposées par l'Eglise. Nous aboutissons ainsi à des divergences de pratiques, de manières de faire qui étonnent et troublent. Ce qui est reçu dans un diocèse ne l'est plus dans l'autre, les offices d'une paroisse accusent des divergences trop visibles sur les offices d'autres paroisses. Et ainsi, loin de réaliser autour de la messe l'unité de tous, « le peuple en marche, le peuple qui chante, le peuple unanime », on crée des confusions fort préjudiciables. A. Michel.

« Augustinus Magister ». Congrès international augustinien (21-24 sept. 1954). — T. III, « Actes ». — In-8 de 496 p. — Aux Etudes Augustiniennes, 8, rue François-I^er, Paris.

Ce troisième volume complète les tomes I et II d'*Augustinus Magister*, dont *l'Ami* a annoncé la parution et analysé le contenu (voir *Ami*, 28 avril).

Ce recueil renferme les Communications soumises par des rapporteurs à la discussion de l'assemblée et, dans une seconde partie, les Communications parvenues après les dates limites imposées par l'impression des tomes I et II.

On a dû renoncer à reproduire *in extenso* l'enregistrement des échanges de vues. Une telle publication aurait révélé certaines faiblesses : l'improvisation, propre au débat, qui développe les idées en recherchant à tâtons leur meilleure expression, ne réussit pas toujours à atteindre la concision et la clarté désirables, et, de plus, la variété des langues employées aurait pu décourager la bonne volonté des lecteurs. On s'est donc contenté de résumer les débats, en prenant toutes les précautions possibles pour ne pas fausser la physionomie propre des séances ni trahir la pensée des divers interlocuteurs.

Voici, après le discours d'ouverture de S. Exc. Mgr Blanchet, la suite des Actes, avec le résumé des discussions : M^lle Christine Mohrmann, *Problèmes philologiques et littéraires* ; — Mgr Michele Pellegrino, *Le problème des sources* ; — Dom Cyrille Lambot, *Le monachisme de S. Augustin* ; — Alberto Pincherle, *Les sources platoniciennes de l'augustinisme* ; — André Mandouze, *Où en est la question de la mystique augustinienne* ; — Mgr André Jolivet, *L'homme et la connaissance* ; — H.-I. Marrou, *La théologie de l'histoire* ; — G. Philips, *Le mystère du Christ* ; — R. P. H. Rondet, *Thèmes bibliques. Exégèse augustinienne* ; — R. P. Th. Deman, *La théologie de la grâce* ; — P. Vignaux, *Influence augustinienne*. — En conclusion, le discours du R. P. Cayré.

Communications parvenues après les dates limites : R. P. H. de Lubac, *De libero arbitrio*, III, 20, 56 ; — J Lebourlier, *Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de S. Augustin* ; *Misère morale originelle et responsabilité du pécheur* ; — R. P. Ch. Boyer, *Concupiscence et nature innocente* (*réponse à des objections*) ; — R. P. Guy de Broglie, *Pour une meilleure intelligence du « De correptione et gratia »* ; — Kurt Aland, *Augustin und der Montanismus* ; — J.-I. de Alcorta, *El mensaje agustiniano del amor* ; — Diaz y Diaz, *Datos sobre la lengua latina en san Agustin* ; — E. Fortin. *S. Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme* ; — Karl Forster, *Metaphysische und heilsgeschichtliche Betrachtungsweise in Augustins Weisheitsbegriff. Ein Beitrag zur Methode nach « De civitate Dei »* ; — L. H. Grondijs, *Analyse du manichéisme numidien au IV^e siècle* ; — Endre von Ivanka, *Römische Ideologie in der « Civitas Dei »* ; — Gérard Mathon, *L'utilisation des textes de S. Augustin par Jean Scot Erigène dans son « De Prædestinatione »* ; — Hans Meyer, *War Augustin Intellektualist oder Mystiker ?* — C. J. Perl, *Augustinus und die Musik* ; — Ant. Piolanti. *Il mistero del « Cristo totale » in S. Agostino* ; — A. Vaccari, *Saint Augustin, S. Ambroise et Aquila*.

M^lle M.-T. d'Alverny, a donné — heureux complément — l'énumération des manuscrits et estampes exposés à la Bibliothèque nationale à l'occasion du Congrès augustinien.

Cet aperçu, tout laconique qu'il soit, montrera la richesse de ce nouveau recueil publié à la gloire du grand Docteur d'Hippone.

Marcellino ZALBA, S. J. — 1. **Theologiæ Moralis Summa. T. II. De Mandatis Dei et Ecclesiæ.** — In-8 de XX-1110 p., 90 pesetas. — La Editorial Catholica. Bibliotheca de autores cristianos. — Madrid, Alfonso XI. 4. — Apartado 466, 1953.

2. Thomas A. JORIO, S. J. — **Theologia Moralis.** Ed. IVa. Vol. III. **De Sacramentis.** — In-8 de 774 p., br. 2.800 fr. ; rel. 3.200 fr. — Naples, d'Auria, 1954. (Pour la France et ses colonies Paris, Office général du Livre, 14 bis, rue J.-Ferrandi, 6e).

3. Dom Odon LOTTIN. — **Morale fondamentale.** — In-8 de VIII-546 p., 1.750 fr. — Paris, Desclée, 1954.

1. — Naguère, l'*Ami* (15 juillet 1954, p. 446), recensait le premier volume de cet imposant travail, qui fait partie d'une brillante collection. On se reportera à ce compte rendu pour le plan général, les caractéristiques, la haute valeur de cette œuvre excellente.

Le t. II traite des préceptes de Dieu et (très rapidement) de ceux de l'Eglise. L'auteur rappelle qu'il a hésité entre cet ordre et celui de saint Thomas. Celuici rattache aux *vertus* ce que beaucoup de modernes, avec saint Alphonse, exposent en suivant le *décalogue*. Il a pris ce dernier parti en vue, dit-il, de faciliter le travail aux étudiants.

Voici quelques remarques faites en cours de lecture. Comme dans le t. I, le P. Z. donne volontiers un enseignement sur la vie intérieure ; p. 30-36, on trouve des notions sur l' « oraison extraordinaire mystique » suivies de 4 assertions avec explications et preuves.

L'émancipation de la femme (p. 210-212), l'obligation de l'obéissance au pouvoir civil (p. 238-246), les devoirs des chefs d'Etat (p. 246-254), en particulier la tolérance qu'ils peuvent ou non observer à l'égard de certains désordres moraux (maisons de prostitution) ou des sectes non catholiques, montrent que l'auteur ne biaise pas devant certains problèmes actuels. Par contre l'étude des « œuvres serviles » et du repos dominical (p. 190-198) se confine dans une doctrine classique qui demanderait à être mieux adaptée aux mœurs actuelles. On ne trouve qu'une brève allusion à la mort volontaire par jeûne prolongé. La stérilisation, la transfusion du sang, la greffe humaine, l'euthanasie, l'objection de conscience, les questions relatives à la guerre totale, à la guerre froide, à l'usage des armes atomiques retiennent son attention. La justice sociale (p. 453-460), les conséquences morales des dévaluations de la monnaie (p. 621-654), la nature du juste prix (p. 734-759), les questions ouvrières (p. 787-834) sont traitées dans un esprit aussi averti que prudent. Sur le mensonge, tous les essais modernes pour renouveler le problème sont écartés et le P. Z. s'en tient à la doctrine classique (p. 1002-1018). A la fin de l'ouvrage on lira un bref commentaire des canons du Code sur la censure préalable et sur la prohibition des livres (p. 1069-1086).

Plus de la moitié du volume (p. 425-1049) traite *de Iure* et *de Justitia*. Tout en ayant des aperçus sur les législations étrangères, l'auteur se réfère habituellement au code espagnol. Le latin de l'auteur admet de fréquents hispanismes, qui ne constituent pas de vraies difficultés ; certains mots latins techniques sont accompagnés de leur traduction espagnole.

Les prêtres adonnés au ministère seront heureux de trouver, en conclusion des études théoriques sur les questions scabreuses du *de Sexto* (traitées à propos des 6e et 9e commandement, sauf certaines qui sont réservées au *de Matrimonio*) ou particulièrement difficiles (*de Septimo et Decimo Præcepto*), non seulement des *Applicationes* montrant les conséquences des principes admis, mais surtout des avis pour le *Praxis pastoralis*, généralement brefs, toujours prudents et vraiment pratiques.

Le troisième et dernier volume traitera des Sacrements au point de vue de la morale et du droit pénal ecclésiastique. Souhaitons qu'il paraisse bientôt et qu'à tous égards il soit digne de ses deux remarquables aînés. C'est sans doute à la fin de ce 3e volume qu'on trouvera une table alphabétique détaillée du contenu de toute cette *Theologiæ Moralis Summa*, et deux autres que nous souhaitons vivement : un index des textes scripturaires et un autre des canons cités.

2. — Avec ce troisième volume s'achève la quatrième édition de la *Théologie Morale* du P. Jorio, S. J., professeur à la Faculté de Théologie Saint-Louis de Gonzague, à Naples. L'édition précédente avait été publiée en 1947. L'*Ami* l'a présentée en 1948 (p. 27). On s'y reportera pour une appréciation détaillée. Cette succession rapide témoigne de la faveur avec laquelle l'ouvrage a été accueilli, spécialement en Italie. Il doit ce succès à la clarté de l'exposé et de la typographie, à sa concision, à la sûreté de sa doctrine. Dans le traité *de Matrimonio*, il rappelle constamment le droit civil qui résulte du Concordat entre le Saint-Siège et l'Etat italien. Ce n'est qu'un manuel, mais un des meilleurs de notre époque pour la formation des futurs confesseurs.

3. — On connaît la « Bibliothèque de Théologie » que publie l'éditeur Desclée. Le Comité de direction groupe des noms dont s'honorent les universités catholiques de France et de Belgique : NN. SS. Glorieux, Arquillière, Cerfaux, Jouassard. Cette Bibliothèque prévoit quatre sections, chacune avec un comité spécial de direction : théologie dogmatique, morale, biblique, historique. Les deux premiers volumes sont parus en 1954 ; ce sont ceux de Vaganay sur le problème synoptique, et de Van Imschoot sur la théologie de l'Ancien Testament. L'*Ami* en a dit la très haute valeur dans ses bulletins d'Ecriture Sainte (1954, 17 juin, p. 373-375 et 21 octobre, p. 630-631). La valeur du troisième qui inaugure la section de morale, ne le cède en rien à celle de ses devanciers.

L'auteur, né en 1880, fut d'abord professeur de théologie morale à l'Université de Louvain. Entré chez les Bénédictins du Mont-César (Louvain) en 1914, il a continué son enseignement de morale à la Faculté de Théologie jusqu'à ces dernières années. Il publiait en même temps des travaux très remarqués sur la théologie morale et son histoire. Il nous donne ici le fruit d'une vie entière d'étude et de réflexion sur les grands problèmes moraux. Disciple convaincu de saint Thomas d'Aquin, il l'interprète en se référant constamment au milieu historique dans lequel vivait le grand docteur. Il tient compte aussi des développements donnés aux principes thomistes, toujours solides, par des disciples soucieux d'adapter la doctrine du maître à la solution de problèmes insoupçonnés au Moyen Age. Il utilise enfin, avec discernement, les résultats acquis par les analyses, souvent très pénétrantes, mais point toujours sûres, des moralistes laïques contemporains. Son nouveau livre, qui résume, approfondit, prolonge sur certains points, notamment en histoire, ses travaux antérieurs révèle au surplus un maître dans l'emploi de la synthèse et dans la clarté de l'exposition.

Le titre : « *Morale fondamentale* » doit être complété par celui de la série à laquelle l'ouvrage appartient, car il est *théologique* par son contenu, son esprit, son but et partiellement du moins par sa méthode.

Le sommet de l'ouvrage est dans les chapitres consacrés à la grâce sanctifiante, aux vertus infuses, au mérite surnaturel. Mais pour parvenir à ces hauteurs, éclairées par la lumière qui descend de la révélation divine, l'auteur a parcouru des sentiers difficiles, évitant de s'engager dans ceux qui conduiraient à des impasses, dressant pour lui-même et pour nous, la carte détaillée qui guide la marche. C'est la partie philosophique de son œuvre, celle qui occupe plus de la moitié du livre (p. 1-382) et qui utilise la méthode *inductive* pour établir la doctrine de l'acte humain et de son imputabilité ; la nécessité et la nature de la loi, naturelle, divine et positive ; le caractère moral de

l'intention, du choix, de l'acte externe ; la nature et l'objet précis de la conscience morale avec les systèmes sur la manière de sortir des doutes immédiatement pratiques ; la formation enfin du jugement prudentiel qui permet l'organisation des vertus naturelles, et garde un rang important dans la pratique des vertus théologales et infuses.

A ce point de son exposé, l'auteur s'est établi définitivement sur le terrain de la théologie ; d'analytique qu'elle était principalement jusque là en se basant sur l'observation psychologique, la méthode devient principalement déductive, car elle reçoit sa lumière de la révélation surnaturelle jusqu'à la fin de l'ouvrage (p. 382-521). Dom Lottin peut parler maintenant des deux vertus qu'il regarde comme régulatrices de la vie du chrétien, la foi et la charité, celle-ci préparée et soutenue par l'espérance ; il traite ensuite des vertus infuses, des dons du Saint-Esprit, du péché dans sa nature et ses effets, du péché véniel et de l'imperfection, de la sanction et du mérite dans la vie morale surnaturelle. La conclusion (p. 519-521) est une synthèse de l'ouvrage entier où l'auteur montre que tout son travail a été guidé par des principes surnaturels et qu'il est bien une *théologie* morale.

Nous devons signaler, sans pouvoir nous résoudre à le critiquer, ce qui nous apparaît comme un défaut de composition littéraire. L'auteur a parsemé son ouvrage de 31 notes complémentaires. Elles sont groupées à la fin des chapitres ; certaines de celles-ci sont trois fois plus longues que le chapitre dont elles sont le complément. Ce procédé, qui peut convenir à des *excursus* historiques, n'est pas aussi justifié quand il s'agit d'approfondissements doctrinaux qui presque tous eussent pu avantageusement être insérés dans le texte.

Sur quelques positions la pensée de l'auteur pourra provoquer la discussion. Mais il donne ses raisons, sans omettre d'entrer dans le point de vue où se placent les opinions qu'il écarte. Par là ce livre acquiert une solidité remarquable ; de plus il est formateur, aussi bien pour la science que pour la pratique. Espérons que le savant bénédictin ne s'en tiendra pas là et qu'il saura, sur d'autres chapitres de la théologie morale, tirer encore de son trésor *nova et vetera*.

Albert BLAISE. — **Manuel du latin chrétien.** — **In-8 de 224 p., 1955, 650 fr. — « Le latin chrétien », 5, rue Twinger, Strasbourg (C. c. p., Blaise, 32.45 Strasbourg).**

L'auteur du « *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* » (voir *Ami*, 17 févr., p. 111), complète aujourd'hui son œuvre. La matière du nouvel ouvrage devait primitivement servir d'introduction au *Dictionnaire*. Le mot « manuel » indique bien de quel genre de travail il s'agit. Le premier tiers de l'ouvrage est consacré à des considérations d'ordre stylistique où l'auteur essaie de définir ce qui constitue l'originalité du latin chrétien en l'étudiant à partir des auteurs classiques ; mais pour ne pas étendre démesurément ses investigations, il s'en tient à l'époque patristique proprement dite. Ces premières considérations ressemblent à un répertoire d'anomalies, répertoire commode toutefois pour qui doit lire les auteurs chrétiens sans les avoir encore beaucoup pratiqués. Viennent ensuite des observations grammaticales : dans le cadre traditionnel des grammaires latines, l'auteur passe en revue les particularités qui distinguent la langue de l'époque patristique de la langue classique : emploi des cas, prépositions, comparatifs et superlatifs, pronoms, adjectifs, syntaxe d'accord, syntaxe du verbe, propositions subordonnées (complétives te circonstantielles), concordance des temps, infinitif, gérondif et adjectif verbal, participe.

On constate par là quel complément indispensable au *Dictionnaire* le savant auteur a fourni dans ce « Manuel ».

Raymond HOSTIE. — Du Mythe à la Religion. La Psychologie analytique de C. J. Jung. — In-8 de 200 p. Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Les « *Etudes Carmélitaines* », on le sait, permettent à des chercheurs d'exposer en toute liberté les différents points de vue qui permettent peu à peu à la psychologie des profondeurs de s'enrichir.

Dans une note préliminaire, la direction de la Revue déclare : « Il est de tradition aux Etudes Carmélitaines de laisser des esprits différents, mais sincères, se confronter à l'aise, de faciliter les contacts les plus larges entre les hommes de science, métaphysiciens et théologiens. Nous ne pouvions donc que nous réjouir de savoir un théologien catholique aussi ouvert que le R. P. Hostie sur les bancs de l'Ecole de Zurich. Aussi nous publions son ouvrage sur la Psychologie analytique, avec l'espoir qu'il fournira le point de départ d'un dialogue entre théologiens et jungiens ».

L'ouvrage du R. P. Hostie met bien en relief, pour le public qui cherche à s'initier aux différents courants de la psychologie analytique, la pensée de Jung. L'hypothèse la plus fondamentale de Jung est, sans contredit, celle de la libido : en tant que force non différenciée qui se manifeste dans chaque processus psychologique. Elle est la base de tous les développements ultérieurs de sa pensée. Mais Jung a constamment élargi son hypothèse initiale dans l'étude des différentes possibilités de structuration psychique auxquelles il a donné le nom d'archétypes. Il a cherché un élément d'unification servant de base à toutes les structurations possibles, c'est le Selbst (193). Jung souligne que la science métaphysique et la théologie, tout aussi bien que les phénomènes névrotiques et pathologiques, sont des manifestations de la psyché. On comprend dès lors que la pensée de Jung rencontre des domaines particulièrement délicats. Il faut cependant savoir gré à Jung de sa découverte du religieux et du sacré. Comme le dit justement le Père Hostie : « par contre-coup le sentiment religieux et son aspect irrationnel l'ont fasciné à tel point qu'il en a banni toute composante intellectuelle. Malgré ses essais de synthèse, il n'a su aboutir qu'à un compromis bien insuffisant entre le dogme et la fonction religieuse » (202).

On ne peut que conclure avec le R. P. Hostie. « Puissions-nous avoir reconnu avec perspicacité les acquisitions que Jung a apportées à la psychologie des profondeurs, sans avoir été entraînés par un enthousiasme naïf qui minimise les déficiences et passe sous silence les informations erronées » (203).

J. GÉRAUD.

A propos de

Luise RINSER, La vérité sur Thérèse Neumann.

Le 17 mars 1955 (p 174), en présentant cet ouvrage, nous avons, comme c'était notre devoir, averti nos lecteurs que l'édition française de ce livre était prohibée par les lois générales de l'Index, comme paraissant sans l'*Imprimatur* obligatoire pour ce genre de publications. Ceci ne pouvait être et n'a pas été contesté.

Nous venons d'apprendre que le 14 mai 1955, cet *Imprimatur* a été obtenu de l'archevêché de Paris et figurera dans une nouvelle édition de l'ouvrage. La vente, l'achat, la lecture de ce livre seront donc désormais licites. Nous en sommes heureux, car, ainsi que nous l'avons écrit (*loc. cit.*) cet ouvrage est, dans sa concision, « l'un des plus sérieux, des mieux informés et des plus prudents qui aient été écrits sur le cas de Thérèse Neumann ».

IMPRIMATUR
Lingonis, die 7 junii 1955
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)